Ph. u.
443 ⅔ -2
Schlegel

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

A, B

<366078066100 15

<366078066100 15

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. u. A. Schlegel
443 ⅔ - 2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

A. B

<366078066100 15

<366078066100 15

Bayer. Staatsbibliothek

Friedrich Schlegel's

Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Bayerische Staatsbibliothek München

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.

Aus dem Nachlaß des Verewigten

herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Zweiter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1837.

140. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung

zum zweiten Bande.

In der Ankündigung gegenwärtiger Vorlesungen und Fragmente wurde bemerkt:

„Diese Vorlesungen öffentlich zu machen, hat Friedrich Schlegel niemals aufgegeben, er deutet auf sie hin in der Vorrede zur Philosophie ~~und~~ der Geschichte S. X. und auch in den späteren Jahrgängen seines Nachlasses kommen ausdrücklich Hinweisungen auf deren Stellung zu andern philosophischen Arbeiten vor; die Philosophie des Lebens sollte dazu vorbereiten, wie er dann auch wirklich die dazu gehörigen Aufgaben in einem Brief an den Herausgeber Vorarbeiten in den Fundamenten nennt. In welcher Art er demgemäß die Ueberarbeitung der Cölnischen Vorlesungen ausgeführt haben mögte, wird vom Herausgeber aus näherer Kenntniß der Intentionen des Verfassers in kurzen Noten und Erläuterungen angedeutet, auch die hie und da erforderlichen Berichtigungen einzelner Gesichtspunkte gegeben werden."

In diesem Sinn ist die Redaction behandelt worden und wir glauben, den Forderungen, welche unser

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung

zum zweiten Bande.

In der Ankündigung gegenwärtiger Vorlesungen und Fragmente wurde bemerkt:

„Diese Vorlesungen öffentlich zu machen, hat Friedrich Schlegel niemals aufgegeben, er deutet auf sie hin in der Vorrede zur Philosophie ~~und~~ Geschichte S. X. und auch in den späteren Jahrgängen seines Nachlasses kommen ausdrücklich Hinweisungen auf deren Stellung zu andern philosophischen Arbeiten vor; die Philosophie des Lebens sollte dazu vorbereiten, wie er dann au[illegible]ch die dazu gehörigen Aufgaben in einem Brief [illegible] Herausgeber [illegible] in [illegible] Fundamenten [illegible]. In wel[illegible]gen [illegible]erarbeitung [illegible]er Töln[illegible]gen [illegible]ben mögte, wird [illegible] au[illegible]niß der Inten[illegible]tion [illegible]rs [illegible] und Er[illegible]n[illegible] au[illegible] [illegible]oa erfor[illegible]e[illegible] [illegible]kte geo[illegible] [illegible]e Redo[illegible]. wor[illegible] [illegible]en F[illegible]che unser[illegible]

verewigter Freund an sich selbst gemacht haben würde, einigermaßen entsprochen zu haben. Was überflüssig und bloße Wiederholung war, wurde übergangen; was zu Mißverständnissen hätte Veranlassung geben können, wurde vermieden / oder dem Sinne und der Absicht des Urhebers gemäß aus dessen Entwürfen, so wie aus vielen Fragmenten, die sich in der Zeit jener Vorlesungen ausführlich über dergleichen aussprechen, berichtigt und sicher gestellt, so daß wir glauben dürfen, unser seliger Freund würde diesem Verfahren zustimmen, wenn er noch unter uns wäre; vielleicht wohl mehr, als mancher noch Lebende, der, ohne die Schwierigkeit der Sache und die Mühe und Genauigkeit, welche ihre Behandlung fordert, zu kennen, sich ein Urtheil über die Art dieser Behandlung zutraut, aber sich wohl gehütet haben würde, selbst Hand an das Werk zu legen. Indessen der Weltlauf bringt ja solches mit sich.

Was die Fragmente von der ersten Epoche bis zum Jahr 1818 betrifft, so ist hier noch zu erinnern, daß aus jeder Epoche Charakteristisches ausgewählt wurde, um insbesondere die einer jeden eigenthümliche philosophisch-kritische Betrachtungsweise Fr. Schlegels zu bezeichnen. Es konnte daher nicht vermieden werden, insbesondere aus der ersten Epoche manches scharfe Urtheil über diese oder jene Richtung der damaligen Philosophie mitzutheilen, was sich jedoch in späteren Kritiken über dieselbigen Gegenstände schon längst genugsam gemildert und mit größerer Reife ausgesprochen hat. Die schärfsten und härtesten haben wir, wenn sie später nicht ebenso berichtigt und gemildert von ihm öffentlich gemacht wurden,

lieber ganz übergangen; denn wir glauben, daß, was der Urtheilende bloß für sich und wohl auch manchmal in Augenblicken ungünstigerer Stimmung niedergeschrieben, oder in vertraulichen Gesprächen geäußert, aber öffentlich nicht weiter besprochen hat, auch ihm allein oder seinen vertrautern Freunden und nicht dem Publikum angehöre. Daß die hier mitgetheilten Fragmente mit dem Jahr 1818 schließen, liegt theils im Mangel an Raum, da die Vorlesungen eine größere Bogenzahl füllten, als vorauszusehen war, theils auch darin, daß vieles aus den Jahresheften 1818 bis 1828 schon in den während dieses Zeitraums öffentlich erschienenen Werken benutzt ist. Indessen ist außerdem noch so vieles übrig, was in Bezug auf Dogmatik, Exegese des A. und N. Testamentes und christliche Moral, so wie auf philosophische Kritik, christliche Naturphilosophie und Metaphysik von so reellem Interesse ist, daß es mir leid thut, für diesen Augenblick nichts davon mittheilen zu können; es soll aber am guten Willen hiezu nicht fehlen, wenn sich Gönner und Freunde eines solchen weiteren Unternehmens finden. Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß unter diesen Fragmenten, besonders aus den spätesten Jahresheften, eine ansehnliche Zahl von einem Inhalt ist, der erst nach gegenwärtigen Mittheilungen richtig verstanden werden dürfte, da in vielen ausführlichern Fragmenten, die fast kleine Abhandlungen zu nennen sind, die höchsten Interessen des religiösen und politischen Lebens der Gegenwart und Zukunft mit scharfem und tiefem Blick aufgefaßt und mit divinatorischem, ja nicht selten mit prophetischem Geist durchforscht sind, wozu dann eben ein vertraulicherer

Umgang mit den früheren und späteren Studien und Arbeiten Fr. Schlegel's vorausgesetzt wird. Nähme man dann bei etwa fortzusetzenden Mittheilungen den historischen und politischen Nachlaß noch hinzu, so würde nicht bloß der Reichthum dieses Geistes, sondern auch die Besonnenheit und Klarheit in Behandlung desselben und insbesondere auch die Sachkenntniß in Beziehung auf die großen Fragen, welche jetzt die Welt bewegen, bei allen Billigen und Gerechten Anerkennung finden.

W.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Vorerinnerung.	III
Propädeutik und Logik.	
I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.	3
II. Geschichte und Begriff der Logik.	17
Von der sokratischen und platonischen Logik.	28
Von der Logik des Aristoteles.	35
Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.	40
Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie.	41
Von der Logik der neuern Philosophie.	46
III. Darstellung der Logik.	
Erstes Hauptstück. Psychologie.	54
Von den verschiedenen Arten der Begriffe.	66
Von dem Ursprunge der Begriffe.	72
Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe.	77
Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.	83
Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen.	88
Prüfung der logischen Grundsätze.	89
Lehre von den Kategorien.	96
Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.	108
Von den genetischen Gesetzen.	115
Drittes Hauptstück. Syllogistik.	123
Von der natürlichen Gedankenfolge.	125

Seite

Vorläufige Erörterung von der künstlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier syllogistischen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.

Kritik der philosophischen Systeme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philosophie. 194
Von dem System des Realismus. 195
System der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus 209
System des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern.

Erstes Buch. Einleitung und historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

1. Von der Einleitung zur Philosophie selbst. 235
2. Von der Kritik der Philosophie. 239
3. Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zu einander. 243

Von dem Empirismus. 244
Von dem Materialismus. 250
Von dem Skepticismus. 255
Von dem Pantheismus. 262
Von der intellectuellen Philosophie überhaupt. 270
Vom intellectuellen Dualismus. 274
Idealismus. 280

4. Von den wechselseitigen Verhältnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus. 292

Seite

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik 303
Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung. — Die jonische Schule. 305
Philosophie der Pythagoräer. 335
Sokrates. 349
Philosophie des Plato. 361
Aristoteles. 386
Akademiker. 389
Epikuräer und Stoiker. 391
Die Alexandriner. 397
Die Scholastiker. 408
Die Mystiker. 419
Kritische Untersuchung der Logik. 493
Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie. (Vom H.) 508

Inhalt des zweiten Bandes.

Die Entwicklung der Philosophie.
Zweites, drittes und viertes Buch. Die Psychologie als Theorie des Bewußtseyns.
Erster Abschnitt. Theorie der Anschauung. 3
Zweiter Abschnitt. Theorie der Erinnerung des Verstandes. 34
Dritter Abschnitt. Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern. 87
Fünftes Buch. Theorie der Natur.
Einleitung. 110
Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik. 123
Theorie der Entstehung der Welt. 136
Sechstes Buch. Theorie des Menschen. 193
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit. 227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien. 254
Neuntes Buch. Die Moral. 278
Zehntes Buch. Natur- und Staatsrecht. 306
Von der Ehe. 350

Ph. u.
443 ⅔ -2
Schlegel

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<366078066100015

Bayer. Staatsbibliothek

Friedrich Schlegel's

Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.

Aus dem Nachlaß des Verewigten

herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Zweiter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1837.

140. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung

zum zweiten Bande.

In der Ankündigung gegenwärtiger Vorlesungen und Fragmente wurde bemerkt:

„Diese Vorlesungen öffentlich zu machen, hat Friedrich Schlegel niemals aufgegeben, er deutet auf sie hin in der Vorrede zur Philosophie ~~und~~ Geschichte S. X. und auch in den späteren Jahrgängen seines Nachlasses kommen ausdrücklich Hinweisungen auf deren Stellung zu andern philosophischen Arbeiten vor; die Philosophie des Lebens sollte dazu vorbereiten, wie er dann auch wirklich die dazu gehörigen Aufgaben in einem Brief an den Herausgeber Vorarbeiten in den Fundamenten nennt. In welcher Art er demgemäß die Ueberarbeitung der Cölnischen Vorlesungen ausgeführt haben mögte, wird vom Herausgeber aus näherer Kenntniß der Intentionen des Verfassers in kurzen Noten und Erläuterungen angedeutet, auch die hie und da erforderlichen Berichtigungen einzelner Gesichtspunkte gegeben werden."

In diesem Sinn ist die Redaction behandelt worden und wir glauben, den Forderungen, welche unser

verewigter Freund an sich selbst gemacht haben würde, einigermaßen entsprochen zu haben. Was überflüssig und bloße Wiederholung war, wurde übergangen; was zu Mißverständnissen hätte Veranlassung geben können, wurde vermieden / oder dem Sinne und der Absicht des Urhebers gemäß aus dessen Entwürfen, so wie aus vielen Fragmenten, die sich in der Zeit jener Vorlesungen ausführlich über dergleichen aussprechen, berichtigt und sicher gestellt, so daß wir glauben dürfen, unser seliger Freund würde diesem Verfahren zustimmen, wenn er noch unter uns wäre; vielleicht wohl mehr, als mancher noch Lebende, der, ohne die Schwierigkeit der Sache und die Mühe und Genauigkeit, welche ihre Behandlung fordert, zu kennen, sich ein Urtheil über die Art dieser Behandlung zutraut, aber sich wohl gehütet haben würde, selbst Hand an das Werk zu legen. Indessen der Weltlauf bringt ja solches mit sich.

Was die Fragmente von der ersten Epoche bis zum Jahr 1818 betrifft, so ist hier noch zu erinnern, daß aus jeder Epoche Charakteristisches ausgewählt wurde, um insbesondere die einer jeden eigenthümliche philosophisch-kritische Betrachtungsweise Fr. Schlegels zu bezeichnen. Es konnte daher nicht vermieden werden, insbesondere aus der ersten Epoche manches scharfe Urtheil über diese oder jene Richtung der damaligen Philosophie mitzutheilen, was sich jedoch in späteren Kritiken über dieselbigen Gegenstände schon längst genugsam gemildert und mit größerer Reife ausgesprochen hat. Die schärfsten und härtesten haben wir, wenn sie später nicht ebenso berichtigt und gemildert von ihm öffentlich gemacht wurden,

lieber ganz übergangen; denn wir glauben, daß, was der Urtheilende bloß für sich und wohl auch manchmal in Augenblicken ungünstigerer Stimmung niedergeschrieben, oder in vertraulichen Gesprächen geäußert, aber öffentlich nicht weiter besprochen hat, auch ihm allein oder seinen vertrautern Freunden und nicht dem Publikum angehöre. Daß die hier mitgetheilten Fragmente mit dem Jahr 1818 schließen, liegt theils im Mangel an Raum, da die Vorlesungen eine größere Bogenzahl füllten, als vorauszusehen war, theils auch darin, daß vieles aus den Jahresheften 1818 bis 1828 schon in den während dieses Zeitraums öffentlich erschienenen Werken benutzt ist. Indessen ist außerdem noch so vieles übrig, was in Bezug auf Dogmatik, Exegese des A. und N. Testamentes und christliche Moral, so wie auf philosophische Kritik, christliche Naturphilosophie und Metaphysik von so reellem Interesse ist, daß es mir leid thut, für diesen Augenblick nichts davon mittheilen zu können; es soll aber am guten Willen hiezu nicht fehlen, wenn sich Gönner und Freunde eines solchen weiteren Unternehmens finden. Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß unter diesen Fragmenten, besonders aus den spätesten Jahresheften, eine ansehnliche Zahl von einem Inhalt ist, der erst nach gegenwärtigen Mittheilungen richtig verstanden werden dürfte, da in vielen ausführlichern Fragmenten, die fast kleine Abhandlungen zu nennen sind, die höchsten Interessen des religiösen und politischen Lebens der Gegenwart und Zukunft mit scharfem und tiefem Blick aufgefaßt und mit divinatorischem, ja nicht selten mit prophetischem Geist durchforscht sind, wozu dann eben ein vertraulicherer

Umgang mit den früheren und späteren Studien und Arbeiten Fr. Schlegel's vorausgesetzt wird. Nähme man dann bei etwa fortzusetzenden Mittheilungen den historischen und politischen Nachlaß noch hinzu, so würde nicht bloß der Reichthum dieses Geistes, sondern auch die Besonnenheit und Klarheit in Behandlung desselben und insbesondere auch die Sachkenntniß in Beziehung auf die großen Fragen, welche jetzt die Welt bewegen, bei allen Billigen und Gerechten Anerkennung finden.

W.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Vorerinnerung.	III
Propädeutik und Logik.	
I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.	3
II. Geschichte und Begriff der Logik.	17
Von der sokratischen und platonischen Logik.	28
Von der Logik des Aristoteles.	35
Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.	40
Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie.	41
Von der Logik der neuern Philosophie.	46
III. Darstellung der Logik.	
Erstes Hauptstück. Psychologie.	54
Von den verschiedenen Arten der Begriffe.	66
Von dem Ursprunge der Begriffe.	72
Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe.	77
Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.	83
Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen.	88
Prüfung der logischen Grundsätze.	89
Lehre von den Kategorien.	96
Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.	108
Von den genetischen Gesetzen.	115
Drittes Hauptstück. Syllogistik.	123
Von der natürlichen Gedankenfolge.	125

Seite

Vorläufige Erörterung von der künstlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier syllogistischen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.

Kritik der philosophischen Systeme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philosophie. 194
Von dem System des Realismus. 195
System der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus 209
System des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern.

Erstes Buch. Einleitung und historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung.

1. Von der Einleitung zur Philosophie selbst. 235
2. Von der Kritik der Philosophie. 239
3. Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zu einander. 243

Von dem Empirismus. 244
Von dem Materialismus. 250
Von dem Skepticismus. 255
Von dem Pantheismus. 262
Von der intellectuellen Philosophie überhaupt. 270
Vom intellectuellen Dualismus. 274
Idealismus. 280

4. Von den wechselseitigen Verhältnissen des Realismus, intellectuellen Dualismus und Idealismus. 292

Seite

Nähere Bezeichnung des Uebergangs zur historischen Charakteristik 303
Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung. — Die jonische Schule. 305
Philosophie der Pythagoräer. 335
Sokrates. 349
Philosophie des Plato. 361
Aristoteles. 386
Akademiker. 389
Epikuräer und Stoiker. 391
Die Alexandriner. 397
Die Scholastiker. 408
Die Mystiker. 419
Kritische Untersuchung der Logik. 493
Anmerkungen zur historischen Charakteristik der Philosophie. (Vom H.) 508

Inhalt des zweiten Bandes.

Die Entwicklung der Philosophie.
Zweites, drittes und viertes Buch. Die Psychologie als Theorie des Bewußtseyns.
Erster Abschnitt. Theorie der Anschauung. 3
Zweiter Abschnitt. Theorie der Erinnerung des Verstandes. 34
Dritter Abschnitt. Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern. 87
Fünftes Buch. Theorie der Natur.
Einleitung. 110
Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik. 123
Theorie der Entstehung der Welt. 136
Sechstes Buch. Theorie des Menschen. 193
Siebentes Buch. Theorie der Gottheit. 227
Achtes Buch. Kritik der Moralprincipien. 254
Neuntes Buch. Die Moral. 278
Zehntes Buch. Natur- und Staatsrecht. 306
Von der Ehe. 350

	Seite
Elftes Buch. Politik.	354
Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß.	382
Anmerkungen zu dem II — XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom H.)	397
Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.	399
Fragmente.	
Zur Logik und Philosophie. 1796.	405
Kant. 1796.	411
Ueber Jacobi.	418
Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.	420
Fichte.	421
Für Fichte. An die Deutschen.	423
Zum Idealismus.	428
Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800 – 1803.	429
Fragmente aus den Jahren	
1805.	432
1806.	440
1810—1812.	454
1813.	472
1814.	480
1815.	486
1816.	492
1817.	497
1818.	500
Nachschrift des Herausgebers.	524

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Theorie des Bewußtseyns.

Erster Abschnitt.

Theorie der Anschauung.

Die Prämissen, die wir in der bisherigen Charakteristik und kritischen Geschichte der Philosophie zu diesem Anfangspunkte der Philosophie selbst gefunden haben, sind 1) die aus der Unsicherheit einerseits der natürlichen Vernunft-Erkenntniß, und andrerseits der Erfahrung hervorgehende, und auf einen Mittelweg zwischen den höhern Quellen und der Erfahrung hinführende Nothwendigkeit, von der Betrachtung des Ich's auszugehen, — 2) der Zweifel gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs der Substanz oder des Dings und 3) die vorläufige allgemeine Idee einer genetischen Methode, die zu einer wichtigeren und reelleren Erkenntniß führt, d. h. die uns das Entstehen und Werden der Dinge und Kräfte zeigen und anschaulich machen soll: im Gegensatz gegen die Logik und ihre Principien des Grundes, des Widerspruchs u. s. w.

Indem wir unsere Betrachtung des Ichs mit der Anschauung beginnen, gehen wir ohne Zweifel wohl von der niedrigsten Stufe und Gestalt des Ich's aus. Was uns dazu bewegt, ist die allgemeine Uebereinstimmung, die über die Bestimmung dieser Stufe Statt findet. Ueber das, was man unter Anschauung versteht, kann bei Keinem die geringste Ungewißheit und Zweifel vorausgesetzt werden, während andere Vermögen allerdings noch Gegenstände des Streites sind und von einigen gar nicht geleugnet werden, wie Einbildungskraft,

Freiheit u. s. w.; und das ist doch allgemein bekannt, daß man zunächst nur von etwas ganz Bekanntem den Anfang machen müsse.

Wir setzen also zum Anfange der Philosophie nichts anders voraus, als a = a. Hiemit wird aber nicht ein Princip der Beharrlichkeit im Gegensatz mit der Thätigkeit, sondern blos die Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes, und die Einsicht in die Verschiedenheit oder Nicht-Verschiedenheit desselben in sich selbst vorausgesetzt. Blos in diesem Sinne ist es gemeint; in diesem Sinne wird aber vielmehr die Nothwendigkeit eines Ich's, d. h. eines freien unabhängigen Princips in der Anschauung, das sich dem Gegenstande entgegensetzt, von dem a selbst verschieden ist. Denn angenommen, daß a=a sey, so kann doch der Grund dieser Gleichheit und ihrer Nothwendigkeit nur in Demjenigen gesucht werden, welches das a denkt, d. h. im Ich. Wir können sie nur in dem Denkenden finden, auch in diesem nur die Nothwendigkeit des Denkens, nicht aber in dem a selbst.

Die Voraussetzung des Satzes a = a trifft also zusammen mit der Voraussetzung eines möglichen Gegenstandes für das Ich; das Ich soll diesen Gegenstand in sich aufnehmen, ihn mit sich verbinden. Dies ist es auch, was nach Aller Uebereinstimmung die Anschauung ausmacht.

Soll nun aber das Ich sich durch diese Aufnahme des Gegenstandes, wobei es sich gegen denselben ganz leidend zu verhalten scheint, nicht ganz und gar in den Gegenstand verlieren, soll es in der Anschauung Ich bleiben, so muß es nicht allein Ich, sondern gleichsam ein Ich des Ichs seyn, es muß das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit haben, d. h. Anschauung ist immer nothwendig mit Vernunft verbunden, setzt diese durchaus voraus. Vernunft ist hier nur ein Vermögen der Anschauung. — Denkt man sich (wie die Empiriker wirklich thun) das Ich auf der niedrigsten Stufe als bloße Empfänglichkeit, als leidenden Behälter des a, so ist es gar keines Bewußtseyns fähig; denn um Bewußtseyn zu haben, um sich des Gegenstandes bewußt zu werden, muß es nicht nur den

Gegenstand, sondern sich und den Gegenstand unterscheiden können. Es muß nicht allein den Gegenstand, sondern auch sich selbst (als den Gegenstand anschauend) anschauen können. Es ist also durchaus unmöglich, daß das Ich ein blos leidender Behälter der Gegenstände sey, da es sich derselben nicht bewußt werden kann, ohne sich seiner selbst bewußt zu seyn. Dies freilich höchst geheimnißvolle Vermögen des Selbstbewußtseyns, das sich bei jedem gleich entwickelt, wirft schon beim ersten Schritt die Ansicht der Empiriker um, die Anschauung führt gleich auf ein anderes Vermögen, welches mehr als sie selbst ist und höher steht, als die Ansicht der Empiriker zugibt.

Es folgt ganz klar: damit es ein a geben könne, muß das Ich sich des a bewußt werden können. Dies ist aber nicht möglich, ohne daß es sich selbst ergreifen, sich in sich selbst verdoppeln, sich seiner selbst bewußt werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Thätigkeit. Diese Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist aber unendlich; denn so wie es eine Anschauung der Anschauung gibt, kann es eben so gut eine Anschauung der Anschauung der Anschauung geben u. s. w. bis ins Unendliche; dies hat gar keine Grenzen. Ginge nun das Ich dieser grenzenlosen Reflexion unbedingt nach, so würde es nie zur einer Anschauung kommen, denn diese sollte ein Auffassen seyn, wobei das Vorstellende sich vom Vorstellenden unterscheidet. In der innern Grübelei und Vernünftelei würde aber das Ich den Gegenstand ganz verlieren. — In dem Vermögen des Selbst-Bewußtseyns selbst liegt noch gar kein Grund zu einer Grenzsetzung. — Es ist also noch eine dritte Bedingung, noch eine dritte Seite des Ichs nöthig, damit es ein a geben könne, und diese ist der Wille, d. h. die Fähigkeit, seine eigene Thätigkeit schlechthin, wenn gleich auch nur negativ zu bestimmen, ihr Grenzen zu setzen, sich selbst theilweise aufzuheben, der unbestimmbaren Bestimmbarkeit der Reflexion ein Ende zu machen.

Diese Fähigkeit, die Grenzenlosigkeit der Reflexion durch endlich-constitutive Bestimmung zu beendigen, ist der Wille, wie Jedermann ihn annimmt.

Soll also beim Anfange der Philosophie blos die Mög-

lichkeit des a gesetzt werden, welche doch jeder Skeptiker zugeben muß, so lassen sich daraus schon die nothwendigen Eigenschaften des Ichs ableiten. Aus dieser Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt 1) die Ichheit als leidender Behälter gedacht: Sinn; 2) als Fähigkeit, in sich selbst zurückzukehren: Vernunft. 3) Als Fähigkeit, die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: Wille. Sinn, Vernunft und Wille sind die aus dem Bewußtseyn der Anschauung nothwendig folgenden, zum bloßen Mechanismus des Bewußtseyns unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ichs. Es sind freilich die niedrigsten, aber auch die allgemeinsten und daher eben zum Anfangspunkte der Philosophie wichtigsten Eigenschaften des menschlichen Geistes. Einbildungskraft und Verstand z. B., die nicht nothwendig aus der Theorie der Anschauung folgen, kann man wohl jemand absprechen, ohne ihm zugleich auch Sinn, Vernunft und Willen abzusprechen. Einer, dem aber eine von diesen fehlt, wäre deshalb ein unvollständiger Mensch.

Wir halten uns also, um überhaupt das Bewußtseyn zu charakterisiren, und dann, unsere Nachfrage nach dem Wissen und der Möglichkeit desselben zu befriedigen, blos an diese niedrigsten, allgemeinsten Bedingungen des Bewußtseyns.

Wir fragen: welches Wissen, welche Erkenntniß kann die Anschauung gewähren. Durch die vorhin aufgestellte Theorie der Anschauung scheint nun zwar noch nichts, oder nur sehr wenig zur Erkenntniß des Ichs gewonnen, es mag uns indessen doch näher dazu führen, und einen sichern Punkt geben, mehr zu gewinnen.

Wir haben a nur als Gegenstand des Bewußtseyns, nicht als Gegenstand an und für sich vorausgesetzt. Ob a etwas sey, — ob wirklich dasselbe außer dem Bewußtseyn existire oder nicht, die ganze Streitfrage, ob es als Ding oder als Anschauung gedacht werden soll, ist bei Seite gesetzt worden.

Durch die Anschauung nach jenen drei Bedingungen erhält a schon eine bestimmtere Gestalt. Anschauung ist nämlich der Zustand des Ichs, wo es einen äußern Gegenstand empfängt,

sich in ihn verliert (dies Verlieren heißt Sinn). Der Sinn ist das, was da anschaut; Wille und Vernunft sind dabei die negativen Bedingungen, ohne welche die Anschauung nie zum Bewußtseyn käme. Diese Thätigkeit (des Anschauens) führt nun herbei, daß der Gegenstand, der da angeschaut wird, durchaus als ruhend, unbeweglich, beharrlich erscheine; — dies ist auch der Grund, warum die Gegenstände im gemeinen Leben als Dinge gelten, und Dinge zu seyn scheinen. —

Sehen wir aber auf die Gewißheit des Gegenstandes sowohl, als der Ichheit, so offenbaret sich wirklich ein Uebergewicht, und es scheint in so fern etwas gewonnen zu seyn; denn in Rücksicht auf Gewißheit ist auch in der gemeinsten Ansicht das Uebergewicht durchaus auf der Seite des Ichs. — Auch hat es sehr viele Zweifler an der Existenz der Dinge gegeben; dies ist sehr erklärlich. — Auf der niedrigsten Stufe des Ichs, in der Anschauung soll etwas in das Ich aufgenommen werden, was doch vom Ich unterschieden würde. Dies a mag nun freilich nur eine scheinbare Verschiedenheit vom Ich haben. Aber es könnte doch auch im Ich vorkommen, ohne weiter etwas mehr als Schein zu seyn. Dieser Ansicht sind alle, welche nur irgend nachdenken, auf dem natürlichen Wege sehr nahe. Es ist immer ein viel natürlicherer Zweifel, als der an dem Ich selbst. Dazu kommt noch, daß das Ich durch die dritte Bedingung, den Willen, von dem a abstrahiren kann, aber nicht von sich selbst. Auch ist es ja so zu sagen viel stärker als a dadurch, daß es in sich selbst zurückzukehren vermag, Ich des Ichs seyn muß, um eine Anschauung zu constituiren; a aber nicht a des a's seyn kann, noch zu seyn braucht, um eine Anschauung zu Stande zu bringen. Es ist also hiermit der Zweifel an dem Ding, und die überwiegende Wahrscheinlichkeit des Ichs gewonnen.

In der Anschauung erscheint uns der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als von dem Ich Verschiedenes, was es vielleicht gar nicht ist. Offenbar liegt in der Anschauung nichts, was uns hierüber belehren könnte; im Gegentheil liegt in ihr selbst die Begründung für den Beweis, daß

sie uns über nichts belehren könne. Wir können den Gegenstand selbst nie erkennen; der Sinn gibt uns immer nur einen Eindruck, Bild oder Vorstellung von dem Gegenstande, nie ihn selbst. Dies gestehen auch die Empiriker zu, nur treiben sie den Zweifel nicht weit genug. Es könnte ja auch gar kein Ding seyn? da wir nichts von seiner innern Beschaffenheit kennen.— Es könnte ja gar nicht beharrlich seyn, uns nur so erscheinen? — da es uns aber nicht anders erscheinen kann, da es aus der Natur der Anschauung nothwendig folgt, daß der Gegenstand, um ihn von uns selbst unterscheiden zu können, beharrlich und ruhig erscheinen muß, im Gegensatze mit uns selbst; wäre er nicht ruhend, so könnten wir ihn nicht auffassen, es würde den Sinn nur verwirren, die Mannigfaltigkeit der Eindrücke einer den andern verlöschen; der Eindruck des Gegenstandes muß, um eine Anschauung hervorzubringen, fixirt werden, der Wille muß ins Mittel treten, die Aufmerksamkeit beliebig richten, sowohl den Sinn, als die Reflexion fixiren, er muß die Eindrücke des Sinnes fest halten, damit nicht einer den andern verwische und eine Anschauung möglich sey; dies ist es dann, was dem Gegenstand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenstände uns ohne höhere Nachforschungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtseyn als Dinge erscheinen; zugleich enthält es die Begründung zu dem Beweise, daß keine Anschauung ohne Beharrlichkeit möglich sey.

Der erste Schritt in die Philosophie ist uns also der Zweifel an dem Ding und die Wahrscheinlichkeit des Ichs, aber doch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit, denn das allgemeine Vorurtheil des Dings kehrt doch bei jeder Anschauung wieder: das a bleibt doch und kehrt immer wieder. Dadurch wird die innere Gewißheit von dem Ich allerdings etwas schwankend gemacht. — Erst dann wird das Verhältniß sich ändern, wenn jener Zweifel an dem Ding sich in völlige Erkenntniß der Nichtigkeit und Unrichtigkeit dieses Begriffs auflöst. —

Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatze an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste

Ring des Kometen, das Uebrige ein langer Schweif von Dunst zu seyn pflegt, — wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Theil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, — und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntniß durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt.

Der Zweifel an dem Begriffe des Dings ist vollkommen begründet, in so fern dieser Begriff ein bloßes Vorurtheil ist. Daß er dies ist, wird noch deutlicher, wenn wir zeigen, daß jeder Anschaumng im Geheimen immer ein Widerspruch zum Grunde liegt. Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich außer und in uns. Außer uns, in so fern wir ihn von uns unterscheiden; in uns aber, in so fern wir es wahrnehmen, in so fern wir in uns aufnehmen. Denn was heißt Anschauen anderes, als etwas in sich aufnehmen, empfangen. In der kantischen Sprache könnte man diesen aller Anschauung zum Grunde liegenden Widerspruch die Antinomie der Anschauung nennen, welcher Ausdruck um so passender wäre, als diese Antinomie wirklich nothwendig ist.

Hier läßt sich nun auch schon die Verschiedenheit unserer Philosophie von der kantischen angeben. Die kantische Philosophie ist im Ganzen im Wesentlichen empiristischer und unserer strengen idealistischen entgegengesetzt. Wenn Kant behauptet, daß die Erfahrung die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntniß sey, daß die Materie in der Anschauung gegeben sey, Verstand und Vernunft nur die höhere Beziehung und Form hinzuthun; so behaupten wir, in der Anschauung sey gar keine Erkenntniß zu finden. Dies folgt schon aus ihrem innern Widerstreit; dieser ist allein schon hinreichend, der Anschauung alle Ansprüche auf Gewißheit zu rauben. Es wird sich aber noch mehr ergeben, wenn wir den Zweifel an dem Begriffe des Dings zum vollständigen Beweis der Richtigkeit dieses Begriffs werden ent-

wickelt und gezeigt haben, worin eigentlich die Unfähigkeit der Anschauung zur Erkenntniß liege.

Die Anschauung erdrückt, tödtet eigentlich jeden Gegenstand, weil sie nicht statt haben kann, ohne daß der Gegenstand beharrlich gedacht wird; er kann nur angeschaut werden, wenn er fixirt, festgehalten wird. Die eigentliche Erkenntniß soll auf das innere Wesen des Dings gehen, man soll es in seinem innern lebendigen Wesen auffassen, blos dieses ergreifen. Nun gesteht aber Jedermann ein, daß die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung gibt, und immer noch etwas hinter dem Vorhang zurückläßt. Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren; sie zeigt uns blos das Aeußere der Gegenstände; — daher würden sich auch die Philosophen, die einen höhern Begriff vom Wissen haben, als die Lockianer, und doch blos die Anschauung als die Quelle der Erkenntniß ansehen, wie Kant, — viel richtiger geradezu zum Skepticismus bekennen.

In Kant's theoretischer Philosophie fehlt es wirklich nur an dem deutlichen Geständnisse desselben. Das Verhältniß der Anschauung zum Wissen und zum Bedürfnisse des Wissens könnte man also charakterisiren: die Anschauung gibt uns gar kein Wissen, ja sie vermehrt unsere Unwissenheit, doch fühlt jeder, daß durch die Anschauung unsere Wißbegierde und unser Forschen beträchtlich modificirt werden. Gerade dadurch, daß sie uns kein Wissen gibt, wirkt sie auf unsere Wißbegierde; sie überzeugt uns von unserer großen Unwissenheit, macht sie uns fühlbarer, zeigt sie uns von einer neuen Seite, indem sie die Gegenstände derselben vermehrt. Es kann nicht fehlen, durch diese Einwirkung muß sie die Wißbegierde, wenn sie schon rege ist, beträchtlich erhöhen und verstärken; sie erhält durch die einzelnen vermehrten Beweise unserer Unwissenheit die kräftigsten Reizmittel zum Forschen und Stoff zum künftigen Wissen.

Die den Zweifel an dem Dinge immer begleitende Wahrscheinlichkeit des Ichs mag der eigentliche Punkt der Wahrscheinlichkeit überhaupt in der Philosophie seyn. — Die Gegenstände verschwinden und gehen verloren; dasjenige aber, wozu wir

jedesmal zum Behufe des Bewußtseyns zurückkehren müssen, das Ich bleibt immer, freilich nicht als eine deutliche Erkenntniß, sondern vielleicht als ein unauflösliches Räthsel, daher es auch immer nur eine Wahrscheinlichkeit ist. Denn will man das Ich in der Anschauung erkennen, so muß man es fixiren; dann verwandelt es sich aber unter der Hand zum Ding; die Seele, das Leben verschwindet und läßt uns nur die todte leere Hülle zurück; es ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, was hier angeschaut werden soll. Dafür erkennt jeder sein Ich. Daher die große Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit eines sichern Ergreifens desselben in der Anschauung, und die Unrichtigkeit jeder Ansicht, wo die fixirte Selbst-Anschauung als Quelle der Erkenntniß aufgestellt wird. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß mit der Wahrscheinlichkeit des Ichs keineswegs behauptet werden soll, die Beharrlichkeit desselben sey wahrscheinlich, sondern blos das Ich schlechthin. Es begleitet uns unaufhörlich. Wollten wir den bei der Anschauung unausbleiblich stattfindenden Zweifel (über das Ding) auch auf diese uns immer begleitende Empfindung erstrecken, so würde er sich gleich selbst vernichten; (ohne Selbstbewußtseyn findet durchaus kein Bewußtseyn und ohne dieses ganz und gar Nichts, auch nicht einmal ein Zweifel statt.) Vergleichen wir diesen Anfang unserer Philosophie mit dem Anfange jener Philosophie, die in dieser Hinsicht wirklich die vollständigste und vorzüglichste ist, — die Fichte'sche nämlich — so werden wir für das Wissen und die Möglichkeit desselben noch mehrere andere Resultate finden. Fichte geht eines Theils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze a = a; andern Theils von einer intellectuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin nothwendigen Glauben an das Ich.

Eine Demonstration des Ichs konnten wir nicht wählen, da nach unserer Ansicht der Satz a = a zu keinem speculativen Gebrauche dienen kann, und es auch kein Seyn, sondern blos ein Werden geben kann: a, als ein unendlich Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick a bleibt, sondern sich unaufhörlich in unendlich schnellen Zeiträumen verändert.

Seite

Elftes Buch. Politik. 354
Zwölftes Buch. Völkerrecht und Schluß. 382
Anmerkungen zu dem II — XII. Buch vorstehender Vorlesungen. (Vom H.) 397
Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen. 399

Fragmente.

Zur Logik und Philosophie. 1796. 405
Kant. 1796. 411
Ueber Jacobi. 418
Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre. 420
Fichte. 421
Für Fichte. An die Deutschen. 423
Zum Idealismus. 428
Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris. 1800 – 1803. 429

Fragmente aus den Jahren

1805. 432
1806. 440
1810—1812. 454
1813. 472
1814. 480
1815. 486
1816. 492
1817. 497
1818. 500
Nachschrift des Herausgebers. 524

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Theorie des Bewußtseyns.

Erster Abschnitt.

Theorie der Anschauung.

Die Prämissen, die wir in der bisherigen Charakteristik und kritischen Geschichte der Philosophie zu diesem Anfangspunkte der Philosophie selbst gefunden haben, sind 1) die aus der Unsicherheit einerseits der natürlichen Vernunft-Erkenntniß, und andrerseits der Erfahrung hervorgehende, und auf einen Mittelweg zwischen den höhern Quellen und der Erfahrung hinführende Nothwendigkeit, von der Betrachtung des Ich's auszugehen, — 2) der Zweifel gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs der Substanz oder des Dings und 3) die vorläufige allgemeine Idee einer genetischen Methode, die zu einer wichtigeren und reelleren Erkenntniß führt, d. h. die uns das Entstehen und Werden der Dinge und Kräfte zeigen und anschaulich machen soll: im Gegensatz gegen die Logik und ihre Principien des Grundes, des Widerspruchs u. s. w.

Indem wir unsere Betrachtung des Ichs mit der Anschauung beginnen, gehen wir ohne Zweifel wohl von der niedrigsten Stufe und Gestalt des Ich's aus. Was uns dazu bewegt, ist die allgemeine Uebereinstimmung, die über die Bestimmung dieser Stufe Statt findet. Ueber das, was man unter Anschauung versteht, kann bei Keinem die geringste Ungewißheit und Zweifel vorausgesetzt werden, während andere Vermögen allerdings noch Gegenstände des Streites sind und von einigen gar nicht geleugnet werden, wie Einbildungskraft,

Freiheit u. s. w.; und das ist doch allgemein bekannt, daß man zunächst nur von etwas ganz Bekanntem den Anfang machen müsse.

Wir setzen also zum Anfange der Philosophie nichts anders voraus, als a = a. Hiemit wird aber nicht ein Princip der Beharrlichkeit im Gegensatz mit der Thätigkeit, sondern blos die Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes, und die Einsicht in die Verschiedenheit oder Nicht-Verschiedenheit desselben in sich selbst vorausgesetzt. Blos in diesem Sinne ist es gemeint; in diesem Sinne wird aber vielmehr die Nothwendigkeit eines Ich's, d. h. eines freien unabhängigen Princips in der Anschauung, das sich dem Gegenstande entgegensetzt, von dem a selbst verschieden ist. Denn angenommen, daß a=a sey, so kann doch der Grund dieser Gleichheit und ihrer Nothwendigkeit nur in Demjenigen gesucht werden, welches das a denkt, d. h. im Ich. Wir können sie nur in dem Denkenden finden, auch in diesem nur die Nothwendigkeit des Denkens, nicht aber in dem a selbst.

Die Voraussetzung des Satzes a = a trifft also zusammen mit der Voraussetzung eines möglichen Gegenstandes für das Ich; das Ich soll diesen Gegenstand in sich aufnehmen, ihn mit sich verbinden. Dies ist es auch, was nach Aller Uebereinstimmung die Anschauung ausmacht.

Soll nun aber das Ich sich durch diese Aufnahme des Gegenstandes, wobei es sich gegen denselben ganz leidend zu verhalten scheint, nicht ganz und gar in den Gegenstand verlieren, soll es in der Anschauung Ich bleiben, so muß es nicht allein Ich, sondern gleichsam ein Ich des Ichs seyn, es muß das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit haben, d. h. Anschauung ist immer nothwendig mit Vernunft verbunden, setzt diese durchaus voraus. Vernunft ist hier nur ein Vermögen der Anschauung. — Denkt man sich (wie die Empiriker wirklich thun) das Ich auf der niedrigsten Stufe als bloße Empfänglichkeit, als leidenden Behälter des a, so ist es gar keines Bewußtseyns fähig; denn um Bewußtseyn zu haben, um sich des Gegenstandes bewußt zu werden, muß es nicht nur den

Gegenstand, sondern sich und den Gegenstand unterscheiden können. Es muß nicht allein den Gegenstand, sondern auch sich selbst (als den Gegenstand anschauend) anschauen können. Es ist also durchaus unmöglich, daß das Ich ein blos leidender Behälter der Gegenstände sey, da es sich derselben nicht bewußt werden kann, ohne sich seiner selbst bewußt zu seyn. Dies freilich höchst geheimnißvolle Vermögen des Selbstbewußtseyns, das sich bei jedem gleich entwickelt, wirft schon beim ersten Schritt die Ansicht der Empiriker um, die Anschauung führt gleich auf ein anderes Vermögen, welches mehr als sie selbst ist und höher steht, als die Ansicht der Empiriker zugibt.

Es folgt ganz klar: damit es ein a geben könne, muß das Ich sich des a bewußt werden können. Dies ist aber nicht möglich, ohne daß es sich selbst ergreifen, sich in sich selbst verdoppeln, sich seiner selbst bewußt werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Thätigkeit. Diese Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist aber unendlich; denn so wie es eine Anschauung der Anschauung gibt, kann es eben so gut eine Anschauung der Anschauung der Anschauung geben u. s. w. bis ins Unendliche; dies hat gar keine Grenzen. Ginge nun das Ich dieser grenzenlosen Reflexion unbedingt nach, so würde es nie zu einer Anschauung kommen, denn diese sollte ein Auffassen seyn, wobei das Vorstellende sich vom Vorstellenden unterscheidet. In der innern Grübelei und Vernünftelei würde aber das Ich den Gegenstand ganz verlieren. — In dem Vermögen des Selbst-Bewußtseyns selbst liegt noch gar kein Grund zu einer Grenzsetzung. — Es ist also noch eine dritte Bedingung, noch eine dritte Seite des Ichs nöthig, damit es ein a geben könne, und diese ist der Wille, d. h. die Fähigkeit, seine eigene Thätigkeit schlechthin, wenn gleich auch nur negativ zu bestimmen, ihr Grenzen zu setzen, sich selbst theilweise aufzuheben, der unbestimmbaren Bestimmbarkeit der Reflexion ein Ende zu machen.

Diese Fähigkeit, die Grenzenlosigkeit der Reflexion durch endlich-constitutive Bestimmung zu beendigen, ist der Wille, wie Jedermann ihn annimmt.

Soll also beim Anfange der Philosophie blos die Mög-

lichkeit des a gesetzt werden, welche doch jeder Skeptiker zugeben muß, so lassen sich daraus schon die nothwendigen Eigenschaften des Ichs ableiten. Aus dieser Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt 1) die Ichheit als leidender Behälter gedacht: Sinn; 2) als Fähigkeit, in sich selbst zurückzukehren: Vernunft. 3) Als Fähigkeit, die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: Wille. Sinn, Vernunft und Wille sind die aus dem Bewußtseyn der Anschauung nothwendig folgenden, zum bloßen Mechanismus des Bewußtseyns unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ichs. Es sind freilich die niedrigsten, aber auch die allgemeinsten und daher eben zum Anfangspunkte der Philosophie wichtigsten Eigenschaften des menschlichen Geistes. Einbildungskraft und Verstand z. B., die nicht nothwendig aus der Theorie der Anschauung folgen, kann man wohl jemand absprechen, ohne ihm zugleich auch Sinn, Vernunft und Willen abzusprechen. Einer, dem aber eine von diesen fehlt, wäre deshalb ein unvollständiger Mensch.

Wir halten uns also, um überhaupt das Bewußtseyn zu charakterisiren, und dann, unsere Nachfrage nach dem Wissen und der Möglichkeit desselben zu befriedigen, blos an diese niedrigsten, allgemeinsten Bedingungen des Bewußtseyns.

Wir fragen: welches Wissen, welche Erkenntniß kann die Anschauung gewähren. Durch die vorhin aufgestellte Theorie der Anschauung scheint nun zwar noch nichts, oder nur sehr wenig zur Erkenntniß des Ichs gewonnen, es mag uns indessen doch näher dazu führen, und einen sichern Punkt geben, mehr zu gewinnen.

Wir haben a nur als Gegenstand des Bewußtseyns, nicht als Gegenstand an und für sich vorausgesetzt. Ob a etwas sey, — ob wirklich dasselbe außer dem Bewußtseyn existire oder nicht, die ganze Streitfrage, ob es als Ding oder als Anschauung gedacht werden soll, ist bei Seite gesetzt worden.

Durch die Anschauung nach jenen drei Bedingungen erhält a schon eine bestimmtere Gestalt. Anschauung ist nämlich der Zustand des Ichs, wo es einen äußern Gegenstand empfängt,

sich in ihn verliert (dies Verlieren heißt Sinn). Der Sinn ist das, was da anschaut; Wille und Vernunft sind dabei die negativen Bedingungen, ohne welche die Anschauung nie zum Bewußtseyn käme. Diese Thätigkeit (des Anschauens) führt nun herbei, daß der Gegenstand, der da angeschaut wird, durchaus als ruhend, unbeweglich, beharrlich erscheine; — dies ist auch der Grund, warum die Gegenstände im gemeinen Leben als Dinge gelten, und Dinge zu seyn scheinen. —

Sehen wir aber auf die Gewißheit des Gegenstandes sowohl, als der Ichheit, so offenbaret sich wirklich ein Uebergewicht, und es scheint in so fern etwas gewonnen zu seyn; denn in Rücksicht auf Gewißheit ist auch in der gemeinsten Ansicht das Uebergewicht durchaus auf der Seite des Ichs. — Auch hat es sehr viele Zweifler an der Existenz der Dinge gegeben; dies ist sehr erklärlich. — Auf der niedrigsten Stufe des Ichs, in der Anschauung soll etwas in das Ich aufgenommen werden, was doch vom Ich unterschieden würde. Dies a mag nun freilich nur eine scheinbare Verschiedenheit vom Ich haben. Aber es könnte doch auch im Ich vorkommen, ohne weiter etwas mehr als Schein zu seyn. Dieser Ansicht sind alle, welche nur irgend nachdenken, auf dem natürlichen Wege sehr nahe. Es ist immer ein viel natürlicherer Zweifel, als der an dem Ich selbst. Dazu kommt noch, daß das Ich durch die dritte Bedingung, den Willen, von dem a abstrahiren kann, aber nicht von sich selbst. Auch ist es ja so zu sagen viel stärker als a dadurch, daß es in sich selbst zurückzukehren vermag, Ich des Ichs seyn muß, um eine Anschauung zu constituiren; a aber nicht a des a's seyn kann, noch zu seyn braucht, um eine Anschauung zu Stande zu bringen. Es ist also hiermit der Zweifel an dem Ding, und die überwiegende Wahrscheinlichkeit des Ichs gewonnen.

In der Anschauung erscheint uns der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als von dem Ich Verschiedenes, was es vielleicht gar nicht ist. Offenbar liegt in der Anschauung nichts, was uns hierüber belehren könnte; im Gegentheil liegt in ihr selbst die Begründung für den Beweis, daß

sie uns über nichts belehren könne. Wir können den Gegenstand selbst nie erkennen; der Sinn gibt uns immer nur einen Eindruck, Bild oder Vorstellung von dem Gegenstande, nie ihn selbst. Dies gestehen auch die Empiriker zu, nur treiben sie den Zweifel nicht weit genug. Es könnte ja auch gar kein Ding seyn? da wir nichts von seiner innern Beschaffenheit kennen.— Es könnte ja gar nicht beharrlich seyn, uns nur so erscheinen? — da es uns aber nicht anders erscheinen kann, da es aus der Natur der Anschauung nothwendig folgt, daß der Gegenstand, um ihn von uns selbst unterscheiden zu können, beharrlich und ruhig erscheinen muß, im Gegensatze mit uns selbst; wäre er nicht ruhend, so könnten wir ihn nicht auffassen, es würde den Sinn nur verwirren, die Mannigfaltigkeit der Eindrücke einer den andern verlöschen; der Eindruck des Gegenstandes muß, um eine Anschauung hervorzubringen, fixirt werden, der Wille muß ins Mittel treten, die Aufmerksamkeit beliebig richten, sowohl den Sinn, als die Reflexion fixiren, er muß die Eindrücke des Sinnes fest halten, damit nicht einer den andern verwische und eine Anschauung möglich sey; dies ist es dann, was dem Gegenstand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenstände uns ohne höhere Nachforschungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtseyn als Dinge erscheinen; zugleich enthält es die Begründung zu dem Beweise, daß keine Anschauung ohne Beharrlichkeit möglich sey.

Der erste Schritt in die Philosophie ist uns also der Zweifel an dem Ding und die Wahrscheinlichkeit des Ichs, aber doch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit, denn das allgemeine Vorurtheil des Dings kehrt doch bei jeder Anschauung wieder: das a bleibt doch und kehrt immer wieder. Dadurch wird die innere Gewißheit von dem Ich allerdings etwas schwankend gemacht. — Erst dann wird das Verhältniß sich ändern, wenn jener Zweifel an dem Ding sich in völlige Erkenntniß der Nichtigkeit und Unrichtigkeit dieses Begriffs auflöst. —

Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatze an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste

Ring des Kometen, das Uebrige ein langer Schweif von Dunst zu seyn pflegt, — wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Theil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, — und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntniß durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt.

Der Zweifel an dem Begriffe des Dings ist vollkommen begründet, in so fern dieser Begriff ein bloßes Vorurtheil ist. Daß er dies ist, wird noch deutlicher, wenn wir zeigen, daß jeder Anschauung im Geheimen immer ein Widerspruch zum Grunde liegt. Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich außer und in uns. Außer uns, in so fern wir ihn von uns unterscheiden; in uns aber, in so fern wir es wahrnehmen, in so fern wir in uns aufnehmen. Denn was heißt Anschauen anderes, als etwas in sich aufnehmen, empfangen. In der kantischen Sprache könnte man diesen aller Anschauung zum Grunde liegenden Widerspruch die Antinomie der Anschauung nennen, welcher Ausdruck um so passender wäre, als diese Antinomie wirklich nothwendig ist.

Hier läßt sich nun auch schon die Verschiedenheit unserer Philosophie von der kantischen angeben. Die kantische Philosophie ist im Ganzen im Wesentlichen empiristischer und unserer strengen idealistischen entgegengesetzt. Wenn Kant behauptet, daß die Erfahrung die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntniß sey, daß die Materie in der Anschauung gegeben sey, Verstand und Vernunft nur die höhere Beziehung und Form hinzuthun; so behaupten wir, in der Anschauung sey gar keine Erkenntniß zu finden. Dies folgt schon aus ihrem innern Widerstreit; dieser ist allein schon hinreichend, der Anschauung alle Ansprüche auf Gewißheit zu rauben. Es wird sich aber noch mehr ergeben, wenn wir den Zweifel an dem Begriffe des Dings zum vollständigen Beweis der Richtigkeit dieses Begriffs werden ent-

wickelt und gezeigt haben, worin eigentlich die Unfähigkeit der Anschauung zur Erkenntniß liege.

Die Anschauung erdrückt, tödtet eigentlich jeden Gegenstand, weil sie nicht statt haben kann, ohne daß der Gegenstand beharrlich gedacht wird; er kann nur angeschaut werden, wenn er fixirt, festgehalten wird. Die eigentliche Erkenntniß soll auf das innere Wesen des Dings gehen, man soll es in seinem innern lebendigen Wesen auffassen, blos dieses ergreifen. Nun gesteht aber Jedermann ein, daß die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung gibt, und immer noch etwas hinter dem Vorhang zurückläßt. Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren; sie zeigt uns blos das Aeußere der Gegenstände; — daher würden sich auch die Philosophen, die einen höhern Begriff vom Wissen haben, als die Lockianer, und doch blos die Anschauung als die Quelle der Erkenntniß ansehen, wie Kant, — viel richtiger geradezu zum Skepticismus bekennen.

In Kant's theoretischer Philosophie fehlt es wirklich nur an dem deutlichen Geständnisse desselben. Das Verhältniß der Anschauung zum Wissen und zum Bedürfnisse des Wissens könnte man also charakterisiren: die Anschauung gibt uns gar kein Wissen, ja sie vermehrt unsere Unwissenheit, doch fühlt jeder, daß durch die Anschauung unsere Wißbegierde und unser Forschen beträchtlich modificirt werden. Gerade dadurch, daß sie uns kein Wissen gibt, wirkt sie auf unsere Wißbegierde; sie überzeugt uns von unserer großen Unwissenheit, macht sie uns fühlbarer, zeigt sie uns von einer neuen Seite, indem sie die Gegenstände derselben vermehrt. Es kann nicht fehlen, durch diese Einwirkung muß sie die Wißbegierde, wenn sie schon rege ist, beträchtlich erhöhen und verstärken; sie erhält durch die einzelnen vermehrten Beweise unserer Unwissenheit die kräftigsten Reizmittel zum Forschen und Stoff zum künftigen Wissen.

Die den Zweifel an dem Dinge immer begleitende Wahrscheinlichkeit des Ichs mag der eigentliche Punkt der Wahrscheinlichkeit überhaupt in der Philosophie seyn. — Die Gegenstände verschwinden und gehen verloren; dasjenige aber, wozu wir

jedesmal zum Behufe des Bewußtseyns zurückkehren müssen, das Ich bleibt immer, freilich nicht als eine deutliche Erkenntniß, sondern vielleicht als ein unauflösliches Räthsel, daher es auch immer nur eine Wahrscheinlichkeit ist. Denn will man das Ich in der Anschauung erkennen, so muß man es fixiren; dann verwandelt es sich aber unter der Hand zum Ding; die Seele, das Leben verschwindet und läßt uns nur die todte leere Hülle zurück; es ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, was hier angeschaut werden soll. Dafür erkennt jeder sein Ich. Daher die große Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit eines sichern Ergreifens desselben in der Anschauung, und die Unrichtigkeit jeder Ansicht, wo die fixirte Selbst-Anschauung als Quelle der Erkenntniß aufgestellt wird. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß mit der Wahrscheinlichkeit des Ichs keineswegs behauptet werden soll, die Beharrlichkeit desselben sey wahrscheinlich, sondern blos das Ich schlechthin. Es begleitet uns unaufhörlich. Wollten wir den bei der Anschauung unausbleiblich stattfindenden Zweifel (über das Ding) auch auf diese uns immer begleitende Empfindung erstrecken, so würde er sich gleich selbst vernichten; (ohne Selbstbewußtseyn findet durchaus kein Bewußtseyn und ohne dieses ganz und gar Nichts, auch nicht einmal ein Zweifel statt.) Vergleichen wir diesen Anfang unserer Philosophie mit dem Anfange jener Philosophie, die in dieser Hinsicht wirklich die vollständigste und vorzüglichste ist, — die Fichte'sche nämlich — so werden wir für das Wissen und die Möglichkeit desselben noch mehrere andere Resultate finden. Fichte geht eines Theils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze a = a; andern Theils von einer intellectuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin nothwendigen Glauben an das Ich.

Eine Demonstration des Ichs konnten wir nicht wählen, da nach unserer Ansicht der Satz a = a zu keinem speculativen Gebrauche dienen kann, und es auch kein Seyn, sondern blos ein Werden geben kann: a, als ein unendlich Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick a bleibt, sondern sich unaufhörlich in unendlich schnellen Zeiträumen verändert.

Ueberdem ist eine Demonstration des Ichs auch gar nicht nöthig zum Anfange der Philosophie; da die Existenz des Ichs einem jeden, der sie läugnen wollte, leicht zu beweisen wäre, in so fern man ihm zeigen kann, daß er eben durch und in diesem Läugnen sein Ich anerkennt. Was die Anschauung betrifft, so ist schon hinlänglich dargethan worden, daß sie im eigentlichen Sinne keine Erkenntniß geben kann, weil sie eben das innere Wesen des Gegenstandes, das Leben, das Freie und Bewegliche erdrückt; indem sie einen Gegenstand fixiren will, entschlüpft ihr die Seele und es bleibt ihr immer nur eine todte Spur zurück.

In Rücksicht endlich des dritten, der Berufung auf einen schlechthin gültigen Glauben, müssen wir in Kurzem unsere eigene Theorie wiederholen: wir fanden als Bedingung der Anschauung Sinn, Vernunft und Willen. — Vernunft giebt Gewißheit, aber kein Wissen. Der Sinn vermehrt nur noch die Unwissenheit, enthält jedoch den Stoff, die Veranlassung zum künftigen Wissen. Dazu muß aber schon Wißbegierde vorhanden seyn. Woher ist diese abzuleiten, und in welchem Verhältnisse steht sie zum Wissen selbst? — Sie bezieht sich offenbar auf den Willen. Ernstlich wissen wollen ist Wißbegierde; der Glaube bezieht sich nur auch auf den Willen. Nach Kant und Fichte soll der Glaube nichts anders seyn, als willkürliche Selbstbestimmung, eine Ueberzeugung, die unser eigenes willkürliches Werk ist. Der Wille enthält also den Anfang des Wissens durch die Wißbegierde, und die Möglichkeit des Wissens durch freies Denken. Nach jenem (eigentlichen) Sinne des Worts ist nun leicht zu bestimmen, daß der einzige (nächste) Gegenstand des Glaubens nur wir selbst seyn können. Daß dieser Glaube an das Ich eine sehr bedeutende Stelle in der Theorie des Bewußtseyns einnimmt, wenn er schon zur Begründung der Philosophie keineswegs hinreicht, leuchtet gleich ein.

Ein Glaube an die Dinge, wie bei Jacobi, ist widersinnig; denn wie könnten wir uns eine willkürliche Ueberzeugung von dem verschaffen, was ganz außer unsrer Macht liegt. So lange wir auch meinen, daß es Dinge außer uns gebe, werden wir uns doch nur bereden lassen, das Ding bei den Dingen selbst

zu suchen. Das Ding müssen wir entweder erkennen oder ganz daran verzweifeln, ein Glaube daran findet gar nicht Statt. Man würde dann in die allerausschweifendste, willkürlichste Schwärmerei und Erdichtung gerathen. — Auch setzt der Glaube immer eine Wahrscheinlichkeit voraus, — dem Ding geht aber ein Zweifel vorher.

(Selbst an Gott glauben scheint ein verworrener und unzuläßiger Begriff, in so fern dieser Glaube sich beziehen soll auf den Begriff der Gottheit überhaupt oder das sogenannte Daseyn derselben. Kommt uns gerade nicht eine Art von Gewißheit durch das göttliche Wesen selbst, so kann unsere willkürliche Ueberzeugung nichts daran modeln, da jener Begriff der Gottheit ganz und gar außerhalb der Grenzen unserer Macht liegt. Sehr wohl läßt sich aber denken, daß unsere Willkür Macht habe über uns selbst.)

Der erste ursprüngliche Glaube ist daher der Glaube an uns selbst. Ob sich dieser Glaube an uns selbst nun späterhin auch auf andere Gegenstände übertragen lasse, ist eine andere hier noch nicht zu beantwortende Frage. —

(Anschauen können wir uns nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer. Denken können wir uns aber freilich. Wir erscheinen uns dann zu unserm Erstaunen unendlich, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen. Als Ahnung, Traum kömmt dieser Gedanke fast jedem. Die gehörige Kraft kann aber diesem Gedanken nur eine starke Seele geben. Damit er nicht eine blos schwankende Ahnung bleibe, sondern ein kräftiger lebendiger Gedanke werde, ist durchaus ein kühner Aufschwung nöthig, und dieser kühne Aufschwung ist das Vertrauen auf sich selbst. —)

Es ist dieser Glaube an uns selbst nur eine Verstärkung jener objectiven und nothwendigen Wahrscheinlichkeit des Ichs durch Willkür und Freiheit; eine Verstärkung unserer eigenen Kraft und Freiheit durch einen eigenen freien Aufschwung unserer Kraft, eine Verstärkung des Ichs durch sich selbst und in sich selbst, ein Vertrauen auf sich selbst es zu wagen, ob man das Alles finden werde, was sich uns wahrscheinlich zeigt. Es ist

nun ein noch stärkeres Losreißen von dem Ding, an dem man zwar in der gemeinen Wahrnehmung Gefahr läuft, das Ich zu verlieren, beim ersten Schritte des Nachdenkens aber auch schon gleich zu zweifeln anfängt. Dieses Losreißen ist übrigens doch nicht mit einer gänzlichen Läugnung des Dings verbunden, davon kann bei dem Glauben an uns selbst noch nicht die Rede seyn. Die große Wichtigkeit dieses Glaubens für die Philosophie ist einleuchtend. Ist die Wahrscheinlichkeit des Ichs einmal gegeben, so läßt es sich denken, daß ernster Wille und kräftiges Streben uns in der Untersuchung der Ichheit und der Aufsuchung der Wahrheit allerdings mächtig befördern könne.

Der Glaube an unsere Kraft kann sie ins Unendliche verstärken und dies ist auch unumgänglich nöthig, um das Räthsel unseres Ichs zu lösen, die Lösung liege nun wo sie wolle.

Wiederholung: Der Anfang alles Wissens ist willkürlich, nur läßt sich keine willkürliche Ueberzeugung alles dessen, was außer uns (über uns) ist, annehmen, wohl aber in Rücksicht auf uns selbst.

Das es eine solche willkürliche Ueberzeugung gebe, folgt, sobald eine Anschauung angenommen wird, denn diese setzt, wie wir gesehen haben, den Willen nothwendig voraus. Wißbegierde ist die Frucht des ernsten Wollens und Strebens; aus der Wißbegierde entsteht Forschen, aus diesem Erkenntniß und Wissen.

Die Fähigkeit der freien Richtung unserer Aufmerksamkeit und Betrachtung auf dieses oder jenes, auf den Gegenstand oder auf das Ich könnte man als das Vermögen definiren, das Ich zu verdoppeln oder zu vermindern. — Perfectibilität und Conceptibilität ist aber, was den Menschen von den andern Geschöpfen unterscheidet. Aber dies ist nicht allein in der Natur des Menschen, sondern überhaupt in dem Wesen der Vernunft (von Seiten des freien Willens betrachtet) gegründet. Jene willkürliche Ueberzeugung in Rücksicht auf uns selbst nannten wir den ursprünglichen, einzig wahren Glauben, aus welchem aller andere Glaube, an Autorität, an die Gottheit u. s. w. abgeleitet werden muß. Dieser Glaube an uns selbst

und der Zweifel am Ding sind die beiden ersten Grundfäden der Philosophie. —

Wir wollen jetzt die Fortschritte unserer Untersuchung betrachten, in Rücksicht auf den wissenschaftlichen Gewinn. Es ist uns zu thun um einen Begriff der Ichheit. Suchen wir also diesen in ihrem innersten Wesen aufzufassen, so ist der Punkt, worauf wir unser Augenmerk vorzüglich richten müssen, das alle Vorstellungen begleitende und bedingende Räthsel des Selbstgefühls; des Selbstbewußtseyns. — Dies bezogen auf das Wissen und die Möglichkeit des Wissens, liefert die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Denn alle Bemühung, sich selbst anzuschauen, sich in der Anschauung selbst zu ergreifen, ist, wie früher gezeigt worden, durchaus vergebens. Das Ich verschwindet uns immer, wenn wir es fixiren wollen. Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß; gewiß ist nämlich, was man unmittelbar weiß, wovon es keinen höheren Beweis gibt: und dieses ist gerade der Fall bei dem Selbstbewußtseyn. Dies kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles Andere, ist also unmittelbar, schlechthin gewiß.

Dies Räthsel des Selbstgefühls, welches uns immer begleitet, ist auch wohl die Ursache, warum sich bei nachdenklichen Menschen, wenn Philosophen gewisser Art Alles erklären wollen, immer ein Zweifel erhebt und erhält. Sie fühlen es zu gewiß (wenn sie es auch vielleicht nicht aussprechen), daß es etwas Unbegreifliches gibt, da sie sich selbst unbegreiflich sind.

Das Selbstbewußtseyn nennen wir in Zukunft immer Empfindung, als ein in sich finden, weil das Ich eigentlich nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden kann.

Durch die Empfindung also bekommen wir zu dem Zweifel an dem Ding und der Wahrscheinlichkeit des Ichs noch einen dritten Faden zum Anfange der Philosophie: die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Man könnte hier zwar einwerfen, der Begriff des zum Ding umgedichteten Gegenstandes beruht auch auf einem Unbegreiflichen, in so fern nämlich in der Anschauung desselben ein

Widerspruch liegt. — Dieser Widerspruch macht aber das Ding nicht blos unbegreiflich, sondern ganz nichtig. Es gibt freilich auch eine Antinomie der Empfindung, wie der Anschauung; doch daraus folgt nicht die Nichtigkeit ihres Gegenstandes. — Wenn wir uns gleich mit uns selbst im Widerspruch zu seyn scheinen, so können wir uns doch niemals für nichtig halten, da wir unser selbst ja alle Augenblicke unmittelbar gewiß werden. Wenn wir — in der Anschauung — uns selbst verlieren, so gewinnen wir uns wieder durch die innere Empfindung, das Selbstbewußtseyn, das uns auch im Nachdenken nie verläßt; dies erhöht nur noch das Räthselhafte: während wir uns vielleicht oft ganz beschränkt und endlich vorkommen, werden wir zugleich immer wieder von unserer unendlichen Ichheit überzeugt. — Uebrigens läßt sich auch diese Antinomie auflösen, da man doch die der Anschauung wohl schwerlich würde lösen können. Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen; dies braucht nicht weiter erklärt zu werden; sobald wir nur über uns nachdenken, finden wir uns unendlich. Unser ganzes Selbst, alle Dinge — die Welt, die Gestirne, die Gottheit erscheinen uns unendlich. Auch ist der Gedanke des Unendlichen doch in uns. Wir erhalten ihn nicht von außen her. Unser Ich, als Alles, auch noch so fremd Scheinende, auch noch so Erhabene und Hohe umfassend, und alle Gedanken erzeugend, muß sich unendlich vorkommen. — Um nun diese Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühle der Beschränktheit im Leben zu vereinigen, muß man den Begriff des Werdens zu Hülfe nehmen. Blos hiedurch wird es möglich: gibt es kein Seyn, sondern nur Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensive begrenzt, doch intensive durch die unendliche Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich. — Ein werdendes Endliche, worin gar kein Seyn, ist durchaus beweglich und veränderlich, also durch seine intensive Thätigkeit und Mannichfaltigkeit unendlich. (Z. B. In der Betrachtung der Naturproducte, wo wir die Unendlichkeit bewundern, werden wir jedes Unendliche im Endlichen gewahr). —

Ein werdendes Unendliches aber ist gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig, und in so fern endlich ist. In der Ansicht des Werdens sind demnach Endliches und Unendliches nur dem Grade nach nicht wesentlich verschieden. Für die Philosophie aber, die ausgeht von dem Begriffe des Dings, es sey nun des endlichen oder des unendlichen, ist die Antinomie der Empfindung unauflösbar. — Bei Kant sind Antinomien innere Widersprüche, die durch die Gesetze des Bewußtseyns nothwendig, aber unauflöslich sind. Uns sind sie hingegen Widersprüche, die aus den Gesetzen des Bewußtseyns nothwendig folgen, aber bei höherem Nachdenken sehr wohl aufgelöst werden können.

Bei der Antinomie der Empfindung ist noch zu bemerken: (Wir erscheinen uns endlich im Gefühle des Lebens und in so fern immer; unendlich blos beim Nachdenken und also nicht immer. Und nicht einmal bei jedem Menschen trifft dies zu; nicht jeder Mensch denkt über sich selbst nach. Ist das Gefühl der Unendlichkeit noch nicht gefunden, so herrscht das der Endlichkeit allein.) Wir fangen alle vom Schein des Endlichen, von dem Glauben an die Dinge an: die Philosophie soll uns zum Unendlichen führen. Läßt sie uns den Glauben an die Dinge, oder gibt sie uns ein unendliches Ding, so ist nichts gewonnen, sondern es entsteht vielmehr noch eine ungeheuere Kluft zwischen Wahrheit und dem Gefühle. Man wird bei dem uns immer begleitenden Gefühle der Beschränktheit zu einer absoluten Trennung zwischen Philosophie und Leben gezwungen; wie denn auch alle Philosophen, die in jenen Fehler verfallen sind, die Philosophie und das Leben als etwas durchaus Verschiedenes angaben. Die Philosophie muß eigentlich damit anfangen, uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien und uns zu einer Ansicht der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit erkennen lehren.

Anmerk. Der Glaube an sich selbst ist durchaus nöthig, weil sonst der Gedanke unsrer Unendlichkeit nicht stark genug wäre, um dem Gefühle der Endlichkeit das Gegengewicht zu halten, und zur Antinomie der Empfindung zu gelangen.

Wir wollen jetzt sehen, welches Licht die Lösung der Antinomie der Empfindung auf die Lösung der Antinomie der Anschauung wirft. — Zu dem Behufe müssen wir unsere Betrachtung wieder auf den Willen richten. Dieser bezieht sich auf Sehnsucht, Trieb und Streben, welche also zu definiren sind. —(Sehnsucht ist ein unbestimmtes Hinneigen nach irgend Etwas, man kann nicht einmal sagen unwillkürliches, weil es zu unbestimmt ist. Trieb ist eine unwillkürliche Neigung zu einem bestimmten Gegenstande. Streben ein bestimmtes, aber willkürliches Neigen, das Wollen eines bestimmten Gegenstandes; nicht blos die Vorstellung dieses Wollens, sondern das kräftige Wollen selbst.) Dieser Begriff kann nun den Widerspruch der Anschauung, daß der Gegenstand zugleich außer und in uns zu seyn scheint, erklären, denn dies gilt eben auch beim Streben.

Anmerk. In der Bestrebung findet noch etwas anders statt, was ein großes Licht auf das Verhältniß des Werdens zum Seyn werfen kann, als welcher Gegensatz die Achse ist, worum sich Alles dreht. In dem Streben wird das, was zum Ziele gesetzt wird, eben dadurch, daß es als Ziel gesetzt wird, auch als ein Beharrliches gesetzt, nun ist aber das Streben, obschon ihm ein Ziel gesetzt, seiner Natur nach durchaus nichts, als ein Bewegen, Verändern, ein Werden. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Wie kann aus dem unendlichen, beweglichen, veränderlichen Bestreben nach einem Ziele hin endlich etwas Beharrliches als das Ziel herauskommen? Und wie kann überhaupt dem Streben, als einem Beweglichen, Lebendigen, etwas zum Ziele gesetzt werden? Das Streben ist ja so immer besser, als das todte Ziel, das Seyn? Dies ist also zu lösen: (das Seyn ist an und für sich selbst nichts; es ist nur Schein; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens. Wenn das Streben am Ziele anlangt, verschwindet dieses und es entsteht wieder ein neues Ziel. Das Seyn ist demnach für uns beschränkte Menschen, für die Praxis, als Ziel nur ein nothwendi-

ger, nützlicher Schein. In der Beschränktheit des Menschen scheint ihm das Ziel fest und beharrlich, sobald es aber erreicht ist, verschwindet im Handeln der Schein und was Seyn schien, wird ein neues unendliches Werden.)

Insofern ich nach etwas strebe, ist der Gegenstand meines Strebens außer mir, und doch muß er zugleich in mir seyn; ich muß ihn geistig besitzen, sonst wäre ja kein Streben möglich, da es ja eine bestimmte Richtung haben soll. Das Streben nach Freude, Freiheit u. s. w. kommt nicht durch den Begriff, sondern ist schon in uns da, und doch wird der Gegenstand als etwas, was noch fern von uns ist, gesucht.

Aus diesem muß sich auch die Auflösung der Antinomie der Empfindung noch besser ergeben; denn obschon wir vorhin den Unterschied des Endlichen und Unendlichen so weit aufgehoben haben, daß sie, als lebendige werdende Thätigkeit höchstens nur dem Grade nach verschieden sind und ihr Widerspruch nur Schein ist, der entsteht, wenn man das Leben fixirt und tödtet, d. h. zum Ding macht, so kehrt doch das Gefühl von ihrem Streit nimmer wieder. Es will uns keineswegs einleuchten, daß wir, die wir uns so beschränkt fühlen, unendlich seyn sollen, und zugleich müssen wir uns doch gestehen, daß das Ich als der Behälter von Allem durchaus nicht anders, als unendseyn könne. Wir dürfen uns den Widerspruch nur recht deutlich ausdrücken, so wird sich die Möglichkeit finden, ihn auf eine Weise zu lösen, die mit dem allgemeinen Gefühle und Glauben sehr übereinstimmt. Wenn wir uns beim Nachdenken nicht leugnen können, daß Alles in uns ist, so können wir uns das Gefühl der Beschränktheit, das uns im Leben beständig begleitet, nicht anders erklären, als indem wir annehmen, daß wir nur ein Stück von uns selbst sind. Dies führte geradeswegs zu einem Glauben an ein Du, nicht als ein (wie im Leben) dem Ich Entgegengesetztes, Aehnliches (Mensch gegen Mensch, nicht Thier, Stein gegen den Menschen), sondern überhaupt als ein Gegen-Ich, und hiermit verbindet sich denn nothwendig der Glaube an ein Ur-Ich. Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie

begründet. Hier in diesem Punkte greifen alle Radien der Philosophie zusammen. Unser Ich, philosophisch betrachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich, und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir.

Ein Nicht-Ich außer dem Ich ist dann gar nicht möglich. Jeder Gedanke daran fällt hier ganz weg, weil er durchaus unverträglich ist mit dieser Ansicht.

Die Antinomie der Bestrebung sowohl, als die der Anschauung wird hiedurch gleichfalls gelöst; denn bei der Unendlichkeit des Ichs, und wo das Ich zugleich ein Ur-Ich ist, läßt sich sehr wohl erklären, daß der Gegenstand der Anschauung oder Bestrebung zugleich in und außer dem Ich zu seyn scheint. — In dem Ich ist er, insofern es ein Ur-Ich, außer dem Ich, insofern es ein abgeleitetes, untergeordnetes Ich ist.

Hieraus folgt nun auch, wie die Außendinge in der Philosophie anzusehen sind. Sie sind nicht Nicht-Ich außer dem Ich; nicht blos ein todter, matter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern, wie gesagt, ein lebendiges, kräftiges Gegen-Ich, ein Du. — Wie es nach diesem möglich sey, die Naturwesen in Ichheit aufzulösen, und ihre geistigen Kräfte, die uns so dunkel und fremde ansprechen, zu ergründen, ist hier noch nicht der Ort zu zeigen. Sollte es auch der Philosophie nicht ganz damit gelingen, so würde das doch noch nichts gegen die Reinheit des Princips beweisen, sondern blos, daß uns das Du zu fern, zu fremd sey, als daß wir seine Sprache verstehen, sein Wesen errathen können. a)

Wiederholung: Wir setzten beim Anfange der Philosophie blos a voraus und aus diesem bloßen a wurde abgeleitet: Anschauen, Denken und Wollen, Sinn, Vernunft und Wille, als nothwendige Bedingungen des Bewußtseyns. — Der erste Schritt in die Philosophie war der Zweifel an dem Ding; doch dieser allein ist nicht hinlänglich, wir mußten ihn mit größerer Kraft zu unterstützen und zur Einsicht der Richtigkeit des Dings zu führen suchen durch den Glauben an uns selbst, durch die Gewißheit eines Unbegreiflichen, das uns bei Allem begleitet.

— Dies ist aber auch noch nicht hinlänglich, wenn wir dabei müßten stehen bleiben, da die Empiriker eben immer dies zu ihrem Vorschub nehmen: diese Gewißheit des Unbegreiflichen führte uns auf den Gedanken des Ichs. In Rücksicht auf das, was wir suchten, in Rücksicht auf das Wissen und Wissenschaft des Ichs, verwickelten uns aber die gefundenen Fähigkeiten in viele Widersprüche; wir fanden eine Antinomie der Anschauung und eine Antinomie der Empfindung, und alle Spuren zu einer näheren Aufklärung der Wahrheit verließen uns fast gänzlich. Blos durch den Begriff des Werdens und der Verwerfung alles Seyns war es möglich, die Antinomie der Empfindung, und mit dieser das ganze Räthsel unseres Ichs zu lösen.

Anmerk. Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von uns selbst; unserm Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten. — Das Ur-Ich, das Alles Umfassende im Ur-Ich ist Alles; außer ihm ist nichts; wir können nichts annehmen als Ichheit. Die Beschränktheit ist nicht ein blos matter Widerschein des Ichs, sondern ein reelles Ich; kein Nicht-Ich, sondern ein Gegen-Ich, ein Du. — Alles ist nur ein Theil der unendlichen Ichheit. Alles, was wir außer uns wahrnehmen, ist ein lebendiges Gegen-Ich, ein Du; aber nicht ein Du, was uns völlig gleich wäre, wie das Du im Leben uns als ganz ähnlich entgegengesetzt wird. Jede Kraft, sobald sie in ein Verhältniß zu uns tritt, d. h. sobald wir sie denken, wahrnehmen, und zu erforschen und zu ergründen suchen, wird sie ein Du; dies ist das Reelle in der Anschauung. Der Stoff ist Nichts in der Anschauung. Das, was ihr allein Realität gibt, ist das Wesen, die Bedeutung, der Sinn desselben, ist die Sprache, die uns dunkel anspricht, worin sich uns das Du verständlich machen will. Das innere Wesen und die Natur der Pflanzen und Thiere sind die Worte und Sprache gleichsam, welche das entfernte, verschlossene Du zu uns redet. Durch die Bedeutung wird uns auf diese Weise, was sonst nichts sagender Stoff ist,

zum Wort und Bilde des uns tief verborgenen, jedoch verwandten Geistes.

Wir fanden dadurch ein Ich, welches durchaus unendlich ist und neben dem kein leeres Nicht-Ich Statt haben kann, sondern dem ein Gegen-Ich entgegensteht. — Ja der Gedanke, das Ich wurde durch diese Idee des Werdens zu einem Ur-Ich erhoben, so wie wiederum durch diesen erhöheten Begriff des Ichs die Idee des Werdens zu einem Begriffe der Welt verwandelt wird. Gibt es gar kein Ich neben dem Ich, und ist alles Werden nur ein werdendes Ich, so ist ja dieses Ich, als der Inbegriff von Allem, gerade das, was wir sonst Welt nennen. — Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden, (oder da für unsern jetzigen Standpunkt das unendliche Ur-Ich ein höchstes, allumfassendes ist) — gleichsam eine werdende Gottheit; ein Gedanke, der uns, obgleich nur in den allgemeinsten Umrissen erklärt, was die Welt sey, wenigstens was wir uns fürs erste bei diesem Begriff zu denken haben. b)

Der Begriff der Welt als einer werdenden Gottheit ist das Haupt-Resultat, das wir auf dem Wege der Anschauung gefunden haben, die Idee des Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich Alles dreht, und worauf Alles beruht. So wie der Zweifel am Ding und der Glaube an uns selbst, das Selbstgefühl, die ersten Punkte sind, womit das Nachdenken anfängt und woraus sich jenes Resultat ergibt.

Wir haben noch eine Bemerkung über das Ganze unserer Untersuchung beizufügen. —

A wurde als ein beliebiger Gegenstand unseres Bewußtseyns vorausgesetzt. Es wurde auf dem Standpunkte, von dem wir ausgingen, ohne Zweifel gedacht als ein Nicht-Ich außer dem Ich. Durch die Folge wurde aber alles Nicht-Ich und also auch unsere Voraussetzung a ganz aufgehoben. Deswegen fällt jedoch unsere Folgerung nicht auch zusammen. Sie beruht durchaus auf sich selbst. Blos der Form nach mußte das Ich bewiesen werden; jetzt aber, da sich erwiesen hat, daß es gar kein Nicht-Ich geben könne, zeigt sich, was der Form nach eine bloße Folge schien, als ganz auf sich selbst beruhend. Das Ich

kann nicht gegeben seyn, sonst würde es sich in ein Ding verwandeln. Es darf auch nicht vorausgesetzt werden; das wäre gegen die Methode. Es muß also (der Form nach) bewiesen werden. — Um dieses zu thun, haben wir keineswegs die Formel a = a vorausgesetzt, sondern ein bloßes a schlechthin, und aus diesem haben wir das Ich bewiesen. Nur fällt diese Voraussetzung in der Art, wie sie Anfangs gedacht worden, ganz weg. Ich hat nur das Ich zum Gegenstand. Wir haben eine Folge gefunden, welche die Voraussetzung ganz in sich aufnimmt. Mit Voraussetzung des a wurde allerdings gehofft ein Ich zu finden, nur auch ein Nicht-Ich daneben. Nun findet sich aber etwas viel Stärkeres und Größeres: das Ich ist das Eine und Alles, und schließt alles Nicht-Ich aus. Man kann also eigentlich sagen, das Ich kann nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden. Es ward (bei uns) in dem Beweise gefunden.

Dies Aufnehmen der Voraussetzung in die Folge ist das Eigenthümliche des ersten Beweises, der in der Philosophie vorkommt. In jeder Philosophie, die mit Beobachtung ihres eigenen Verfahrens, mit Kritik anfängt, hat der Anfang immer etwas Eigenthümliches.

Zur Ergänzung unserer Untersuchung gehört auch noch Folgendes:

Das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit, die Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist das Denken. Dies Denken hat keinen andern Gegenstand, als uns selbst; oder uns selbst in Beziehung auf ein anderes Vermögen unseres Ichs: d. h. wir denken nur uns selbst und unsere Fähigkeiten. Sehen wir blos auf den groben Mechanismus unseres Bewußtseyns, so ist Denken Vernunft. Diese ist keineswegs das Denken überhaupt, sondern nur das leidende Denken; d. h. das Denken mit dem Glauben an das Ding, mit Voraussetzung des Dings.

Daß diese Art des Denkens nach den Gesetzen und Regeln des Dings eine niedere Art, und ein leidendes Denken sey, ist einleuchtend, da das Ich nach den Gesetzen des Dings gedacht, der Herrschaft des Dings unterworfen wird. Die Vernunft betrachtet den Gegenstand blos als ein Gegebenes, unterscheidet

ihn durch seine Merkmale von andern Gegenständen. Das gibt aber keine Erkenntniß. Die erhalten wir blos durch die Einsicht in das innere Wesen und die Natur des Gegenstandes, und das ist das Werk des Verstandes. So wie der Begriff des Dings blos für die Praxis eine erlaubte Hypothese, so ist auch die Vernunft blos für die Praxis gültig. Der Begriff des Praktischen aber ist hier anders zu nehmen, als Kant ihn annimmt. „Die Vernunft ist blos praktisch" würde in der Kant'schen Sprache heißen: alle Vernunft ist blos technisch. Eben diese praktische Gültigkeit der Vernunft und ihre Nothwendigkeit zu dem Mechanismus des Bewußtseyns gibt ihr in der gemeinen Ansicht den Schein der Allgemeingültigkeit und verführt selbst Philosophen zu den gröbsten Irrthümern. (Die Vernunft ist es, die mit ihrer gänzlichen Untauglichkeit und Ungültigkeit für alle Theorie und Speculation die edelsten Menschen in die künstlichsten Verwirrungen lockt, aus denen es sehr schwer ist, sich herauszufinden.)— Es ist einerlei, ob die Vernunft das in ein Ding verwandelte Ich nach der Einerleiheit a = a, oder nach der Begründung und Ursachlichkeit a = b betrachtet; beide sind theoretisch falsch. Realismus und Empirismus sind beide gleich unphilosophisch, beiden liegt die gleiche Voraussetzung des Dings zu Grunde. Zum Realismus gehört freilich unendlich mehr Geisteskraft und speculatives Talent, weil das Ich hier in ein unendliches Ding verwandelt wird, der Empirismus aber blos eine Mehrheit von einzelnen Dingen annimmt. Indessen ist auch aus dem Empirismus die Rückkehr und der Ausweg eher möglich, als aus dem Realismus, da hier der Irrthum schon eine höhere Gestalt angenommen hat.

Haben wir nun in der vorigen Untersuchung behauptet, daß in der Anschauung als solcher gar keine Erkenntniß könnte gefunden werden, so müssen wir jetzt noch hinzufügen, daß auch die Vernunft uns gar keine Erkenntniß gibt. Sie beruht auf dem Irrthume aller Irrthümer, auf dem Begriffe des Dings, hat also nur praktische, aber ganz und gar keine theoretische und speculative Gültigkeit.

Jetzt, wo wir das Princip unserer Philosophie wenn auch

nur vorläufig aufgestellt haben, können wir das eigentliche Wesen derselben in Kurzem angeben. Sie ist keineswegs eine Verschmelzung jener drei höheren Arten der Philosophie, noch auch eine neue, welche die Fehler dieser vermeiden sollte; sondern sie ist ganz bestimmt Idealismus, nur ganz vollendeter; und hiedurch zeichnet sie sich eben vor allen übrigen idealistischen Systemen aus, indem subjective Gründe alle Idealisten von der Vollendung abgehalten haben, der einzige Boehme aber kein Philosoph genannt werden kann. Eben durch diese Vollendung des Idealismus verschwindet indessen nun auch aller Widerstreit mit den andern Philosophien; — mit dem Realismus, in so fern unsere Philosophie die unbedingte Ichheit in sich aufnimmt; — mit der ältesten, sich auf Offenbarung stützenden Philosophie, in so fern Offenbarung gar nicht unserem Idealismus widerspricht, sondern sehr wohl damit bestehen kann. — In so fern zwar diese älteste Philosophie Dualismus ist, kann sie freilich nicht mit dem Idealismus übereinstimmen. Dieser kann aber auch zeigen, daß eben der Dualismus ein Mißverständniß und falsche Deutung der Offenbarung ist. Die Offenbarung selbst, als dasjenige, worauf sich doch die älteste Philosophie hauptsächlich gründet, streitet ganz und gar nicht mit unserer Philosophie; diese schließt sich vielmehr daran an. Direct widerlegen ließe sich der Dualismus nicht, in so fern er auf Offenbarung gegründet, da ja Offenbarung außer den Grenzen der Philosophie liegt. Selbst wenn sich erweisen ließe, daß der Dualismus an und für sich als Dualismus mangelhaft wäre, so wäre er deshalb doch nicht falsch, weil, wie gesagt, das Princip der Offenbarung kein philosophisches Princip ist. Gelingt es aber zu zeigen, daß der Dualismus ein Mißverständniß der Offenbarung ist, so wird dadurch der Dualismus völlig widerlegt, und deshalb muß der Idealismus mit Kritik verbunden seyn, nicht allein um seine eigene Ausführung zu vollenden und ihn zu bewahren, sich nicht über seine Grenzen zu verlieren, sondern auch um sein Verhältniß zu der ältesten sich auf Offenbarung stützenden Philosophie zu bestimmen, als wozu Philosophie allein nicht hinreicht. — Unsere Philosophie ist also vollendeter und kritischer Idealismus.

Jetzt wird sich nun auch noch näher das Verhältniß unserer Philosophie zu jenen andern Philosophien angeben lassen, welche auch von dem Begriffe des Ichs ausgehen und vorzüglich zu der, welche die Identität des Ichs und Nicht-Ichs aufstellt. Fichte scheint wirklich durch Veranlassung dieser Identität seiner höhern bessern Philosophie untreu geworden zu seyn.

Vielleicht liegt es gerade in dem Gange, den er wählte, von der Selbstanschauung aus (als welche, wie gezeigt worden, Alles fixirt und beharrlich macht), daß er am Ende den Realismus doch nicht ganz überwältigen konnte. Er hatte ihm dadurch am Anfange zuviel eingeräumt. In dem Gedanken des Ichs ist das Ich natürlicher Weise das Denkende und das Gedachte. Hier kann also die Identität nicht geläugnet werden. Nur die Art, wie dies aufgestellt wird und die Folgerungen, die daraus gezogen werden, kann man nicht zugeben. Wenn es heißt, das Ich sey Object und Subject, so wird dem Ich das Prädicat des Seyns beigelegt; dadurch aber das Ich zum Ding gemacht, und das Wesen des Ichs (die Freiheit) vernichtet. — Das geben wir zu, daß die Einerleiheit des Gedachten und Selbstdenkenden der Anfangspunkt der Vernunft ist, und mehr wollen auch jene Philosophen nicht, da sie ihre Philosophie auf die Vernunft zu begründen suchen. Wir behaupten aber, daß die Vernunft gerade dieses ihres ersten Anfangspunktes wegen durchaus unfähig ist, auf irgend eine Weise zur Philosophie beizutragen, sie ist ein leidendes, gemeines, für die Speculation ganz untaugliches Denken.

Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichte'schen Philosophie besteht darin, daß Fichte sagt: das Ich ist Subject und Object zugleich, da er in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich wird sich selbst zum Object. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, daß das Ich Object und Subject zugleich sey, nur freilich nicht als Seyn aufgefaßt, womit ja auch die in sich zurückgehende Thätigkeit eigentlich gar nicht stimmt; da kein Zurückkehren Statt haben kann, ohne vorher aus sich herauszugehen und Beides bei einem steten Beharren, in sich Bleiben, dem es durchaus entgegen-

gesetzt ist, gar nicht möglich ist. In so fern Fichte im Verfolge seines Systems auch gegen den Begriff der Substanz gestritten hat, muß man überhaupt annehmen, daß er in seinem ersten Anfange sich über jenen Satz selbst mißverstanden und deshalb den Realismus nicht beseitigt habe. —

Eine andere Quelle von Mißverständnissen, die sich bei Fichte auch gleich beim ersten Schritte findet und nachher seinen Gang immer gehemmt hat, ist das Machen des Ichs, entgegengesetzt unserm Finden des Ichs, als ein Stück von uns selbst, und ein Theil oder eine Ableitung des Ur-Ichs. Was ihn zu dem Ausdrucke des Machens verleitet, ist, daß das Ich allerdings nur im Denken gefunden wird, und dazu das höchste Maaß von Kraft, Thätigkeit und Freiheit gehört, (es versteht sich, das Ich in so fern es unendlich ist; das endliche Ich wird beständig empfunden); auch ist das Denken freilich eine willkürliche Handlung. Aus diesem Allem folgt aber doch noch nicht, daß durch diese willkürliche, freie und erhöhte Thätigkeit das Ich gemacht wird. Dies würde darauf führen, unser eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst, und also auch Gott für ein Geschöpf des Menschen zu halten. (So wie wir uns selbst unbegreiflich sind, uns nur als ein Stück von uns selbst erscheinen, können wir unmöglich ein Werk von uns selbst seyn.)

Unser Zweck in der bisher aufgestellten Theorie der Anschauung war zweifach: eines Theils das Bewußtseyn selbst zu charakterisiren, und andern Theils eine Grundlage für den Fortschritt der Untersuchung zu gewinnen. Jetzt, wo wir die Fäden des Forschens angeknüpft und den ersten Schritt zum Wissen gethan haben, gehen wir noch zu einer näheren Charakterisirung des Bewußtseyns. — Weil die Anschauung die niedrigste Stufe des Bewußtseyns ist, so konnten wir uns, wie gesagt, blos mit dem gröbsten Mechanismus, blos mit den gemeinsten (aber eben deswegen gemeinsten) Bestandtheilen des Bewußtseyns befassen; und als solche Bedingungen der Anschauung fanden wir nun Sinn, Vernunft und Wille. Dies sind auch wirklich die Grundprincipien der Menschheit. Ueberall, wo wir Menschheit

annehmen, müssen wir diese Grund-Eigenschaften voraussetzen. Sie sind das, was den Menschen von allen andern Wesen unterscheidet, obwohl was den Menschen zu seiner höhern Bestimmung führt, noch ganz andere Vermögen sind, die auf einem höhern Gebiete liegen, welche auch den edeln Menschen von dem gemeinen scheiden.

Es fragt sich jetzt, was aus der Anschauung nun noch weiter für die Charakteristik des Bewußtseyns folgt? — Wir finden freilich das Ich im Denken, und bei weiterem Nachdenken wird dieser Gedanke so sehr erweitert, daß er alles Uebrige verschlingt und in sich aufnimmt. Aber durch die Anschauung treten wir doch immer wieder auf eine niedrigere Stufe herab, vergessen jenen erhabenen Gedanken, die gefundene Ichheit, und treten einen Augenblick zurück in die Herrschaft des äußern Gegenstandes, der, insofern er auch wieder außer uns zu seyn scheint, als Ding gedacht wird. Kurz! im bloßen Empfangen des Gegenstandes verliert das Ich sich im Gegenstande, im Denken verliert es den Gegenstand. Soll beides vereinigt werden, soll der Gegenstand als Gegenstand bleiben und dennoch die Selbstthätigkeit des Ichs einigermaßen gerettet werden, so wird ein neues Mittelglied erfordert und dies Mittelglied ist das Bild. Das Bild ist nur Abdruck des Gegenstandes, das, was dessen Stelle vertritt; aber es ist innerlich hervorgebracht und ein Werk der Freiheit. Das Bild ist gleichsam ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, seine Freiheit zu retten, und doch den Gegenstand fest zu halten, von dem es nicht lassen will. Indessen bleibt das Bild als Gegenstück, als Stellvertreter des Gegenstandes doch immer noch mit dem Ur-Dinge, mit dem Scheine des Dings behaftet, ist daher immer nur eine erste Annäherung zur Freiheit. Das Bild ist nur ein schwacher Gegensatz gegen die Uebermacht des sinnlichen Eindrucks. Um nun diesen schwachen Gegensatz zu verstärken, ohne die Stufe zu überschreiten, die in der Anschauung nöthig ist und die man behalten muß, d. h. ohne den Gegenstand fahren zu lassen, weil er im Denken verloren geht, bleibt kein anderes Mittel übrig, als die Gemeinsamkeit, welche erreicht wird durch das Wort und die Sprache.

Erst hiedurch wird die im Bilde immer noch schwache Annäherung zur Freiheit mächtig verstärkt. Bei einem äußern sinnlichen Eindrucke ohne Bild ist das Ich ganz und gar leidend. Das Bild, wenn gleich nur ein Gegending, ist doch eine Hervorbringung des Ichs, ein erster Schritt zur Freiheit; das Wort aber ist gleichsam die Bestätigung und Bekräftigung der im Bilde gewonnenen Freiheit. Es ist dem Menschen die Bestätigung, daß er bei der Anschauung doch nicht ganz der Tyrannei der Dinge unterliege, sondern daß er frei darauf wirken und sie handhaben könne; und dies deswegen, weil erstlich, obschon das Ich noch immer auf der Stufe der Anschauung, und insofern unter dem Einflusse des Dings bleibt, im Wort viel mehr Freiheit und Willkür ausgeübt wird, als beim Bild; und zweitens durch die Gemeinsamkeit die Schwachheit des Einzelnen gar sehr verstärkt, und die Verallgemeinerung und Verbreitung der Bilder durch Worte dem Ich immer mehr und mehr Spielraum und Freiheit gibt.)

(Hiemit ist also die Sprachfähigkeit abgeleitet. Der Grund, worauf wir sie bauen, geht gerade hervor aus dem Wesen des vernünftigen Bewußtseyns. Es mag freilich noch etwas höheres Göttliches in der Sprache geben, worauf hier noch nicht Rücksicht genommen wird, — so wie es auch noch einen gemeinern und niederern Grund und Zweck als den erwähnten für sie gibt. Im gewöhnlichen Leben nämlich sehen wir die Sprache großentheils nur zur Nothdurft, zur Befriedigung thierischer Bedürfnisse, und zur Erreichung nützlicher Zwecke anwenden. — Beides liegt außer dem Gesichtskreise, den wir uns bestimmt haben. Ersteres ist über die unterste Stufe des Bewußtseyns weit erhaben; letzteres aber steht noch weit unter derselben; denn dieser gemeine Zweck und Gebrauch der Sprache geht gar nicht über die Natur der Thierheit hinaus. Wäre die Sprache wirklich blos aus jenen niedrigen Bedürfnissen, und nicht aus dem vernünftigen Bewußtseyn entstanden, so wäre gar kein Grund vorhanden, warum die Thiere nicht eine ähnliche hätten. Das Bedürfniß zu sprechen und sich mitzutheilen kann aber nur bei den Menschen Statt finden, da dies Bedürfniß hervorgeht aus

dem Streben einer vernünftigen Kraft, sich selbst hervorzubringen und sich frei zu machen von der Herrschaft des Dings. Die Sprache ist nach dieser Ansicht ein Bedürfniß des nach Freiheit strebenden Menschen, um sich mit gemeinsamen Kräften gegen die Uebermacht der Welt zu stärken und davon zu befreien. Die Begründung und Nothwendigkeit der Sprache liegt also nach diesem unserm Standpunkte blos und allein in der Natur der Menschheit; sie ist, abstrahirt von ihrem höhern Geiste, nach dem gemeinern Zwecke, wie wir sie hier betrachtet haben, etwas ganz rein Menschliches.

Eine andere nothwendige Bedingung der bis jetzt aufgestellten Fähigkeiten des Bewußtseyns sind die Sinne. Anschauung, Sinn überhaupt ist nur das allgemeine Vermögen. Dies folgt von selbst. Doch das Einzige, was in der Philosophie von den Sinnen in Betrachtung kommen kann, ist die Construction der Sinne; und da dürfte sich denn wohl finden, daß die Zahl und der Charakter der Sinne keineswegs so zufällig ist, als einige Philosophen behaupten wollen. So ist es z. B. in Beziehung auf das Vorhergehende ganz und gar nicht zufällig, sondern sehr wesentlich, daß die Materie des Worts der Schall ist. Er hat als solcher unendlichen Vorzug, insofern er etwas durchaus Bewegliches ist; denn dadurch entfernt man sich schon einen Schritt weiter von der Starrheit und Unbeweglichkeit des Dings zur Freiheit. Daher sind auch jene Zeichen der Taubstummen immer nur als sehr precaire und unvollkommene Worte zu betrachten. Das Bewegliche der Worte befreit uns immer mehr von der Starrheit der Dinge, und das Gemeinsame, allgemein Mittheilsame von der Einsamkeit der Anschauung. Abstrahiren wir von den besondern Stoffen der Gegenstände der Sinne, und sehen blos auf das Verhältniß der Sinne zu den Dingen und den Gegenständen überhaupt, so finden wir einen höchst wichtigen Unterschied zwischen den Sinnen.

Das Gehör ist der Sinn blos für das Bewegliche, keineswegs für den Stoff, für das Beharrliche; nicht für das Seyn, sondern für das Werden der Gegenstände. Alles, was

wir durch das Gehör auffassen, kann also nichts anders als Bewegliches seyn. —

Anders verhält sich's mit dem Gesichte und Gefühle; mit diesen nehmen wir unmittelbar nur das Beharrende wahr, nach den Eigenschaften und Merkmalen, die ihm zu inhäriren scheinen. Nehmen wir durch diese Sinne eine Bewegung wahr, so ist es immer nur eine indirecte Wahrnehmung. Daraus folgt also nun schon, daß nach unserm Princip das Gehör der edelste Sinn ist. Er ist als der Sinn für das Bewegliche durchaus der Freiheit näher verbunden und in so weit mehr geeignet, uns von der Herrschaft des Dings loszumachen, als alle andere. — Er steht in der nächsten Beziehung mit der Fähigkeit zur Freiheit und mit dem vernünftigen Bewußtseyn überhaupt. Dies bestätigt auch die Erfahrung, wo wir die Taubgebornen in vernünftigen Fähigkeiten weit hinter allen andern Menschen zurückstehen sehen, während Blindgeborne sich eben gar nicht sehr von ganz fehlerfreien Menschen unterscheiden.

Was die beiden Sinne für das Beharrliche einen von dem anderen verschieden macht und auszeichnet, ist, daß das Gesicht für das Aeußere, das Gefühl aber für das Innere wirkt. Wir fühlen immer nur in uns, und was wir fühlen, wird gleichsam mit uns vereinigt und Eins. Das Gefühl ist ein unmittelbarer Sinn; es hat nur durch unmittelbare Verbindung statt, indem die Gegenstände so zu sagen eine chemische Verbindung mit uns eingehen, gleichsam Alles durch Eindrücke in uns hereintritt. Das Gesicht hingegen ist kein unmittelbarer Sinn; es ist ein Sinn in die Ferne. Alles, was wir sehen, ist außer uns und scheint sich von uns zu entfernen. Wir haben ein Beispiel davon, wenn wir uns selbst betrachten. Diese beiden Sinne sind zur Anschauung durchaus verbunden nothwendig, auf daß sie als eine Antinomie, wie sie im vernünftigen Bewußtseyn ist, zu Stande komme, d. h. damit der Gegenstand zugleich in uns wahrgenommen und außer uns gesetzt werde. Mit dem Gehör zusammen sind sie aber auch für die Anschauung und das natürliche vernünftige Bewußtseyn überhaupt hinlänglich. Alle andern Sinne, wie Geruch und Geschmack, sind für das

vernünftige Bewußtseyn und seine Entwicklung gar nicht nothwendig. Philosophisch betrachtet können sie nur insofern Rücksicht verdienen, als sie beitragen, den Charakter des Gefühls noch deutlicher zu machen; denn sie sind weiter nichts, als Modificationen des Gefühlssinnes. Es könnte solcher Sinne allenfalls noch unzählige geben, die aber, eben wie diese, keine neuen Organe sind für die Kenntniß der Welt.

Das Gefühl ist schlechthin nothwendig. Mit ihm hört das Selbstbewußtseyn auf, denn es ist die Bedingung des Selbstbewußtseyns in unserm Körper; das Gefühl des Körpers als des unsrigen. Die gänzliche Beraubung desselben ist der Tod: wo kein Gefühl ist, ist auch kein Leben.

Gesicht und Gehör können, wie die Erfahrung zeigt, wohl fehlen, ohne daß das Bewußtseyn aufgehoben würde, obgleich es doch zum Theil beschränkt wird. Der Mangel des Gesichts scheint, wie schon gesagt, eben kein so großer Verlust; indem dadurch selbst andere Sinne und Fähigkeiten noch erhöht zu werden scheinen. Desto mehr aber der Mangel des Gehörs, der wirklich, ohne gerade die Verständigkeit ganz aufzuheben, von dem schädlichsten Einfluß ist, und eine gar große Modification des Bewußtseyns verursacht, so daß ja die Taubstummen oft kaum noch Menschen zu seyn scheinen.

Daß das Gesicht als ein so edler Sinn angesehen wird, liegt eigentlich eben darin, daß es ein mittelbarer Sinn ist. Es ist ein Sinn, der die Mittheilung begründet. Die Sprache, deren der Mensch sich bedienen soll, kann freilich keine Bildersprache seyn; alle Zeichensprache ist nur ein schwaches Surrogat der wahren, die nur auf Schall und Tönen beruhen kann. Indessen gibt es dennoch auch eine natürliche Sprache, die sich in der Gestalt der Gegenstände offenbart. Es ist schon gesagt worden, daß der äußere Gegenstand nicht, wie es scheint, etwas von uns ganz und gar Verschiedenes, ein Ding, sondern sein eigentliches Wesen ein uns verwandtes, verborgenes Du sey. Daraus folgt also, daß jeder Gegenstand, wenn wir ihn recht anzuschauen wissen, uns in seiner natürlichen Sprache eine höhere Bedeutung offenbaret. Das Gesicht ist der Sinn für

diese Sprache. Daß er durch Kunstgeschmack gebildet seyn muß, versteht sich; wiewohl die Anlage dazu bei jedem zu Grunde liegt, wenn er auch nicht entwickelt worden. Das Gesicht in der höhern Vollendung also ist gleichsam der Sinn für den Sinn, der Sinn für das Einzige, was Sinn und Bedeutung hat in der Anschauung, der Sinn für das Geistige im Körperlichen. Dies ist das Gehör nicht so, weil es eben der Sinn für das Bewegliche, und blos hierauf beschränkt ist; und deswegen immer nur das Einzelne, nie das Ganze auffassen kann. Der Sinn überhaupt fordert einen articulirten Leib und dies daher, weil der Wille eine Bedingung des Mechanismus des Bewußtseyns ist; der Wille beruht aber, wie schon gezeigt worden, auf dem Streben, als welches in der Mitte liegt zwischen dem Sehnen und dem Triebe. Das Sehnen ist ganz unbestimmt, der Trieb unwillkürlich, das Streben hingegen ein durch die Vernunft bestimmter Trieb. Ein durch das Ich selbst bestimmter Trieb erfordert aber natürlich als Werkzeug einen articulirten Leib, d. h. einen unbestimmt bestimmbaren. Alle wesentlichen Eigenschaften des vernünftigen Bewußtseyns, die es von dem thierischen unterscheiden, reduciren sich auf eine unbestimmte Bestimmbarkeit. Der Wille, das Vermögen zu streben, die Fähigkeit, seine eigenen Triebe zu bestimmen, wäre ganz zwecklos, wenn das Werkzeug des Triebes nicht unbestimmt bestimmbar wäre. Ohne die Articulation der Sprach-Organe und der Hand, die einer so grenzenlosen Perfectibilität fähig ist, wäre die menschliche Organisation keine menschliche. Doch findet hier dieselbe genaue Bestimmtheit und Nothwendigkeit statt, wie bei den Sinnen. Wenn auch die menschlichen Sprach-Organe und die Hand einer so unendlichen Perfectiblität fähig sind, und eine so große Kluft zwischen der menschlichen und thierischen Organisation machen, daß es in physischer Rücksicht ein unerklärbarer Sprung zu seyn scheint, so könnte es doch z. B. auf andern Planeten noch viel geschicktere und vollkommenere Organisationen geben, als die unsrigen.

Hier ist blos Rücksicht genommen worden auf die wesentlichen Bedingungen des vernünftigen natürlichen Bewußt-

seyns, nach seinen wesentlichen Bestandtheilen: Sinne, Vernunft und Wille. Von dem Zusammenhange des Geistes mit dem Körper ist nicht die Rede, da nach unserer Ansicht kein Leib für sich und als Nicht-Ich angenommen wird; überhaupt kann bei uns jetzt nur die Rede seyn von dem Verhältnisse des abgeleiteten Ichs zum Ur-Ich; dies kann aber erst weiterhin ausgeführt werden. —

II. Abschnitt.

Theorie der Erinnerung und des Verstandes.

Wir suchen zuvörderst die Fäden aufzufinden, wodurch diese sich an die vorhergehende Theorie der Anschauung anknüpft. Jener Begriff des Ichs, als nur eines Stücks von uns selbst, ist es, der den Uebergang zur Theorie der Erinnerung macht; er führt unmittelbar von der Anschauung zur Erinnerung. Das in sich Zurückgehen setzt nothwendig ein aus sich Herausgehen, das Wiederfinden ein Verlorenhaben voraus. Dieser Wechsel, wo das Ich sich zum Theile selbst verliert, zum Theile selbst gewinnt, ist ohne einen fortgehenden, begleitenden Faden des Bewußtseyns, ohne Erinnerung nicht möglich; dieses Wiederfinden eines Verlornen ist ja auch eben, was man allgemein Erinnerung nennt.

Die weitere Betrachtung des Denkens führt uns neben der Erinnerung auch zum Verstande. Wir fanden nämlich, daß die in sich selbst zurückgehende Thätigkeit bei dem Bewußtseyn der gemeinen Anschauung, in dem groben Mechanismus des Bewußtseyns die Vernunft ein leidendes Denken, ein Denken nach dem Begriff und den Gesetzen des Dings, also nur eine Art von Denken sey. Hieraus folgt nun, daß es auch noch eine andere Art geben müsse; der bloße Gegensatz weist uns auf ein durchaus thätiges, freies Denken, und dies nennen wir Verstand. Daß dies mit dem Sprachgebrauche nicht streite, leuchtet vollkommen ein.

Ehe wir weiter gehen, werfen wir noch einen Rückblick auf die Methode, die vorhin blos hypothetisch vorausgesetzt, jetzt aber schon mehr bestimmt und constituirt worden, und dadurch werden wir zugleich auf die weitere Entwicklung unserer Betrachtung geführt werden.

Die Methode, welche wir der gewöhnlichen Logik a = b, b = c, also a = c entgegen setzten, war die, wo a als in der Mitte zwischen zwei verschiedenen Elementen, einem Minimum und einem Maximum, angesehen wird. Ist nun das Resultat richtig, daß es gar kein Seyn, sondern nur Werden gebe, so ist auch diese Methode gerechtfertigt. Jene Methode der gewöhnlichen Logik ist, wie gesagt, von blos praktischer und mathematischer Gewißheit. — (Die Mathematik gibt blos technische, und keine allgemeine philosophische Gewißheit.) — Die hier aufgestellte Formel entspricht aber als durchaus genetisch vollkommen unserm Resultat: — Giebt es nur Werden, kein Seyn, so muß die Wissenschaft bei jedem Gegenstande auch nur auf das Werden gehen, nicht auf das Seyn, es muß alles Wissen genetisch seyn. Unsere Formel gibt nun eine Methode an die Hand für alle genetische Erkenntniß, da sie alle Methoden enthält, wie a nach seinen Elementen, Potenzen und Progressionen betrachtet werden kann. Es ist begreiflich, wenn a das Ich wäre, so wäre das unendlich kleine a wie das unendlich große gefunden; denn der Wille, den wir als Bedingung der Anschauung aufgestellt, ist das Vermögen des Ichs, sich selbst zu vermehren oder zu vermindern bis zu einem absoluten Maximum oder Minimum, da dies frei ist, so hat es keine Grenzen. — Ferner ist klar, wenn a = Ich, so kann statt finden a^a und jede beliebige Potenz und Wurzel aus dem a, in so fern im Denken die zurückgehende und aus sich herausgehende Thätigkeit gegeben ist. Das in sich Zurückgehen, das Ich des Ichs ist das Potenziren; das aus sich Herausgehen das Wurzelausziehen der Mathematik. —

In Rücksicht der Methode ist überhaupt dreierlei zu betrachten: das Erste, Wesentlichste der Methode, was wenigstens bis jetzt gefunden, ist das Genetische, der Gliederbau, das genetische, gegliederte, philosophische Denken nach Potenzen, Progressionen

und Elementen. Indessen ist doch zweitens auch die logische Vollkommenheit, die in der mathematischen Methode der ganzen Strenge nach angewandt wird, nicht ganz von der Philosophie ausgeschlossen. Die Gedanken, die man braucht, von einem Gliede auf das andere überzugehen, überhaupt die Mittelglieder und Uebergänge zu bilden, ist durchaus ein technisches Geschäft; sie gehören zur Praxis, stehen also, wie alles Technische unter der allgemeinen Regel der Logik und der Praxis; für diese aber gilt der Satz des Widerspruchs und des Grundes vollkommen, weil der Begriff des Dings für die Praxis gültig ist. Die logische Vollkommenheit der mathematischen Methode hat gar keine andere Nothwendigkeit, als in so fern sich auch die Philosophie überhaupt den Regeln der Grammatik unterwerfen muß. Sie ist blos das untergeordnete, dienende Glied, nicht das Wesen der philosophischen Methode; dies beruht auf dem Gliederbau. Die wahre Methode ist nur eine, jenes Construiren, das genetische Denken.

Das Ganze muß genetisch construirt, blos das Einzelne, Gemeine, Technische nach logischen Regeln seyn, zu vergleichen mit einem organischen Körper, in dem auch immer etwas Mechanisches seyn muß.

Aber diese Methode allein ist noch nicht hinreichend zum richtigen Philosophiren, es ist dazu noch ein drittes Höheres, als alle Methode, nöthig — der Geist, dieser ist durch keine Methode zu lehren, er ist unmittelbar, unmittheilbar. Ist Alles außer uns kein bloßes Nicht-Ich, sondern ein lebendiges, gegenwirkendes Du, so kann jeder Gegenstand nur die Hülle eines Geistes seyn. Jeder muß einen innern Sinn haben, dieser muß überall wahrgenommen werden, wenn wir den Gegenstand nur recht verstehen. Der Sinn leuchtet unmittelbar ein, das Du spricht in dem Augenblicke, wo das Wesen in seinem Ganzen vom Ich verstanden wird, spricht es an und offenbart ihm das Wesen seines Daseyns.

Hier kommt nun der im gewöhnlichen Denken als der Idee des Werdens widersprechende Satz a = a in einem andern Sinn wieder zum Vorschein. Wenn der gefundene Sinn im

Wesen unmittelbar auf das Wesen selbst bezogen wird, so daß es heißt, das Wesen a ist wohlverstanden das, was das Ich unmittelbar wahrnimmt, wenn a nicht sich selbst, sondern seiner Bedeutung gleich gesetzt wird, so daß gesagt wird a bedeutet a = Ich, nicht a = a, so mag der Satz allerdings gelten. Muß aller Stoff und Körper verworfen, nur Geist, nur Sinn wahrgenommen werden, so heißt es ganz natürlich: a bedeutet a.

Dies unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verstehens ist, ist eine eigentliche innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenstand des Ichs ist, dem Du. Und so fern wir dies Wahrnehmen und Ergreifen des Ichs des Gegenstandes, diese Vermählung des wahrnehmenden Ichs und des wahrgenommenen Geistes sehr gut Liebe nennen, können wir den Satz aufstellen, ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe. Dies führt uns neben der Erinnerung und dem Verstande noch zu einem dritten Princip, zu der dritten Stufe des Ichs, die wir in diesem zweiten Abschnitt zu betrachten haben.

Das in der Anschauung durch Selbstbewußtseyn als willkürlich und durch die Empfindung als unwillkürlich gefundene Ich führte uns zur Erinerung; das im gemeinen Bewußtseyn gefundene leidende Denken, die Vernunft, auf einen Gegensatz, den Verstand und die Bedingung und Grundlage alles Verstehens, das Wahrnehmen des Sinnes, der Bedeutung des Gegenstandes, auf Liebe. Dies sind die drei höchsten Fähigkeiten der abgeleiteten Ichheit, die hier auf ihrer höchsten Stufe erscheint.

Aus dem aufgestellten Begriffe der Welt, als einer unendlichen, werdenden Ichheit und aus dem Satz, daß es gar kein Nichtich gebe, folgt, daß der Gedanke der Welt und des Ichs eigentlich ein und derselbe; der Gedanke des Ichs, als den Begriff der Welt enthaltend, ist also Alles umfassend und als das innere Licht aller Gedanken zu betrachten. Alle Gedanken sind

nur gebrochene Farbenbilder dieses innern Lichtes. In jedem Gedanken ist das Ich das verborgene Licht, in jedem findet man sich; man denkt immer nur sich oder das Ich, freilich nicht das gemeine abgeleitete S-ich, in dem wir uns selbst als beschränkt und abgesondert finden; sondern in seiner höhern Bedeutung.

Wo der Gedanke des Ichs nicht Eins ist mit dem Begriffe der Welt, kann man sagen, daß dies reine Denken des Gedankens des Ichs nur zu einem ewigen sich selbst Abspiegeln, zu einer unendlichen Reihe von Spiegelbildern führt, die immer nur dasselbe und nichts Neues enthalten.

Wie aber der wahre Gedanke des Ichs, der Grundgedanke alles Verstehens, das innere unsichtbare Licht aller Gedanken genannt werden kann; so ist dagegen die Vernunft mit einem entstellenden Medium zu vergleichen, welches Alles, was in seinen Kreis tritt, mit einer eigenen Natur tingirt, dadurch verdirbt und herabzieht, wie z. B. im Wasser das Gerade krumm, das Schlanke gedrungen erscheint, so wird Alles, was in den Kreis der Vernunft tritt, entstellt und verändert, die Vernunft ist der Mittelpunkt aller Hindernisse der Erkenntniß. Jene schon erwähnte Nothwendigkeit, die Uebergänge des Einzelnen im Denken nach den Gesetzen und der Methode der Vernunft auszuführen, ist daher gewiß kein Vorzug, sondern eine Folge unserer beschränkten Natur und eine gefährliche Beimischung, da sie den Geist leicht herabziehen kann in die Unterwürfigkeit der (Sinnen-) Welt. Gerade wie auch in dem organischen Körper das Mechanische, wenn es gleich im Anfange zur Entwicklung unentbehrlich, dasjenige ist, was nachher Tod und Verderben bringt, so verhält sich die Vernunft zu dem Gedanken des Ichs, — dem Verstande. Wir gehen jetzt zur nähern Betrachtung der Erinnerung. In der Anschauung finden wir uns als Stück von uns selbst; dies führte uns nothwendig zu der Annahme der Erinnerung. Denn daß die Ichheit durchaus nur Stückwerk sey, enthält schon in sich ein wechselndes Verlieren und Wiederfinden des Bewußtseyns, also Erinnerung. Die Unvollständigkeit des Ichs kann auch so ausgedrückt werden: keine Stufe, kein Moment des Bewußtseyns ist

die erste, jede setzt eine frühere, vorhergehende voraus und führt darauf zurück. Unser Ich ist ein abgeleitetes, die Erinnerung bezieht sich aber eben auf das Losreißen von dem ursprünglichen Ich, ist also die eigenthümliche Grundlage und nothwendige Quelle und Wurzel der Ichheit. Daß hier nicht nur von einer niederen, sondern auch von einer höhern Erinnerung die Rede sey, ist klar. Aus dem Verhältnisse und dem Zusammenhange des Endlichen und Unendlichen ergibt sich schon, daß Alles, was sich in dem abgeleiteten und unvollständigen Ich keineswegs aus dem Begriffe des Dings erklären läßt, als ein Theil des Vollständigen muß angesehen werden, als eine Erinnerung aus dem vollständigen Ich in dem unvollständigen, zerstückten; zumal da bei uns das ursprüngliche Ich nicht ein blos vorausgesetztes, hypothetisches, wie in andern unvollkommenen Systemen, sondern ein wirkliches, lebendiges Ur-Ich ist, wovon das zerstückte, zerrissene Ich abgeleitet ist, dem ja natürlich eine Erinnerung an den ursprünglichen Zustand, eine Grundlage aus jenem Unendlichen, als seiner Quelle, woraus es hervorging, noch beiwohnen muß. —

Wenn sich auch noch nicht bestimmen läßt, was in dem Ich aus der gegenwärtigen Sphäre des Seyns und Werdens, und was aus einer frühern Welt herzuleiten, ja wenn, angenommen, daß, was aus der höhern Quelle fließt, sich wird nachweisen lassen, es sich noch immer finden sollte, daß die Erinnerung nicht allen Menschen beiwohne, indem die höhere, wie die niedere Erinnerung eines Reizmittels bedarf, um wieder erweckt zu werden, wovon also zu zeigen wäre, wie es zugehe und auf welche Art es geschehe, so ist denn doch der Gedanke einer höhern Erinnerung außerordentlich einfach und leicht begreiflich, und eine Idee, die obgleich die kühnste, sich am leichtesten und natürlichsten an die Denkart des Menschen anschließt, worin denn auch die Vorzüglichkeit unserer Ansicht vor jeder andern besteht, die das Räthsel der zerstückten Ichheit erklären wollte, z. B. die Lehre von den angebornen Begriffen und von den Denkgesetzen. Diese können nicht aus dem Gegenwärtigen, der Wirklichkeit abgeleitet werden; wenn man auch das Mannigfaltige in Eins zusammenfaßt, so ist denn doch das Eine

nicht abzuleiten. Ueberhaupt muß man dabei immer künstlichen Mechanismus im Ich annehmen, der nicht weiter erklärt werden kann, und da bringt man dann das Ich um seine Freiheit. Die angebornen Begriffe schweben so zu sagen zwischen der Erinnerung und den Denkgesetzen in der Mitte, doch ist bei ihnen als einem Systeme von vorherbestimmten Anlagen derselbe Fehler, wie bei den Denkgesetzen, nämlich Unterdrückung der Freiheit.

Die Möglichkeit der Erinnerung ergibt sich ganz klar aus der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen durch den Begriff des Werdens. Durch diesen wird der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem ganz vernichtet, indem er eine Gradation von dem Einen zu dem Andern begründet, und so macht er nicht allein die Erinnerung, sondern auch die Empfänglichkeit für Offenbarung möglich. — Aus dem Vorurtheil des Daseyns, als gänzlicher Trennung des Endlichen und Unendlichen, ist Offenbarung durchaus unerklärbar. Alsdann ist keine unmittelbare Mittheilung und Gemeinschaft zwischen beiden möglich. Fällt aber die absolute Verschiedenheit weg, sind beide Ich, so ist einzusehen, daß das unendliche Ich sich dem endlichen mittheilen könne. Ist nun zwar hiemit die Möglichkeit der Erinnerung als ein Wiedererwachen des vollständigen Ichs im abgeleiteten, und somit als die sicherste Erkenntnißquelle des Einzigen, Wahrsten und Höchsten gegeben, so ist uns dadurch doch der Gegenstand derselben noch nicht bekannt, wir wissen nicht, welches die Funken gleichsam aus dem ursprünglichen Ich sind, die uns durch die Erinnerung erscheinen; kurz, wir wissen nicht, welche Vorstellungen aus der Erinnerung abzuleiten und welche nicht. Dazu bedarf es einer prüfenden, erklärenden und sichtenden Kraft. Die Erinnerung allein kann uns nicht näher zum Ziele der Wissenschaft führen. In Beziehung auf das Wissen müssen wir nothwendig das freie, thätige Denken, den Verstand zu Hülfe nehmen. Die Theorie des Verstandes muß die der Erinnerung begränzen, erklären und berichtigen. Durch diese Begränzung, Erklärung und Berichtigung wird dann ein Inbegriff von rein nothwendigen Wahr-

heiten hervorgehen, ein Inbegriff Alles dessen, was nicht aus der gegenwärtigen, sondern aus einer frühern Welt herstammt, und dies System der Erinnerung wird dann, obschon es nur sehr einfach ausfallen kann, einen eigentlichen Gegensatz bilden gegen etwas, das in der Theorie der Anschauung indirect aufgestellt wurde. Aus dem Beweise nämlich, die Vernunft sey ein leidendes Denken, wurde gefolgert, die Vernunft sey praktisch, aber nicht theoretisch gültig, und die Quelle des theoretischen Irrthums.

Es wäre nun leicht möglich gewesen, ein System der Vernunft zu entwerfen, das ein System der ursprünglichsten und freilich in einem gewissen Sinne natürlichen, aber nicht nothwendigen Vorurtheile wäre. Aus der Annahme des einen Grund-Irrthums, des Begriffs des Dings, folgt offenbar ein System von Irrthümern, welches man auch allenfalls ein System von ursprünglich angebornen, nothwendigen Irrthümern nennen könnte; das erste in so fern die Anlage zu diesen Irrthümern im Bewußtseyn liegt; das letzte, in so fern die Prämisse zugegeben ist, woraus nothwendig ein ganzes Gewebe von Irrthümern folgen muß. Wir haben diese Ableitung des Systems der vernünftigen Irrthümer an jener Stelle nicht gemacht, weil es schon vorher in der Kritik der Philosophie abgethan war.

Aber auch unter der Leitung des Verstandes ist die Erinnerung nicht allein Quelle der höhern Erkenntniß, es gehört dazu noch die Liebe, überhaupt das Gefühl, wie früher schon beiläufig gezeigt worden.

So wie die Unvollständigkeit unseres Ichs auf die Erinnerung, und bei dem nothwendigen Setzen des Wesens des Ichs in Freiheit und Thätigkeit das leidende Denken der Vernunft nach dem Begriffe des Dings, auf ein freies, thätiges Denken den Verstand, — so führt uns die Anschauung auf das Gefühl. Anfänglich ward zwar gezeigt, daß die Anschauung, wie man sie gewöhnlich nimmt, keineswegs belehre, sondern eigentlich unsere Unwissenheit immer noch vermehre, weil sie uns das Entstehen eines Gegenstandes nicht erklärte; allein dies gilt doch nur in so fern, als man den Stoff, den Gegenstand der Anschauung, — als Stoff, als Ding betrachtet;

sobald erwiesen wurde, daß das Ding nichtig, Jedes uns als Ding Erscheinende, die Anschauung eines Du, der Gegenstand eine bloße Hülle des Gegen-Ichs wäre, gewann die Anschauung ein ganz anderes Wesen. War es vorhin unbegreiflich, wie ein Ding in das Ich komme oder von ihm erkannt werden könne, so wurde nun, wo der Stoff nicht mehr Stoff, sondern Hülle und Aeußerung eines lebendigen Gegen-Ichs ist, sehr begreiflich, wie das Ich mit allem außer ihm Erscheinenden in Gemeinschaft stehen könne. Hier ist Realität vorhanden, der Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes, das ist das Reelle, das Wesentliche der Anschauung. Wenn wir nicht die innere geistige Bedeutung ergreifen, nur das Wort des Räthsels auffassen und verstehen, so ist alle Anschauung leer, seicht und nichtig; nur bei ersterem ist Wahrheit, nur da ist die Erkenntniß.

Das Wahrnehmen nur des innern Sinns beruht auf einer Berührung, Verbindung, Vermählung und Vermischung beider, des Anschauenden und des angeschauten Ichs. Ohne dies ist keine Mittheilung zu gedenken, ohne Berührung ist die Vermählung nicht erklärlich; daher ist es auch ein unmittelbares Wahrnehmen, und weil der Geist der Gegenstände nichts Aeußeres, sondern das Innere ist, nicht eigentlich Anschauung zu nennen. Anschauung bezieht sich immer auf das Aeußere. Diese innere Anschauung wird gewöhnlich und richtiger durch den Ausdruck Gefühl bezeichnet, als unmittelbare Wahrnehmung des Innern, und so sagen wir denn, das eigentlich Geltende in der Anschauung ist das Gefühl; erst durch das Gefühl bekömmt die Anschauung Sinn und Bedeutung.

Hier läßt sich das Verhältniß unseres Systems zu der gewöhnlichen philosophischen Denkart angeben. Nach Kant und vielen andern ist die Anschauung in Rücksicht auf den Stoff Erkenntnißquelle, die Vernunft in Rücksicht auf die Form. Bei uns gibt es durch keine dieser beiden eine Erkenntniß: erstere vermehrt vielmehr unsere Unwissenheit, und letztere führt in künstliche Irrthümer. — Gefühl und Erinnerung sind uns die einzigen Quellen der Erkenntniß, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntniß der Ichheit umfassen. Das Gefühl, als unmit-

telbare Wahrnehmung eines andern Ichs in der gegenwärtigen Welt; die Erinnerung, als ein Wieder-Erwachen und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen, zertheilten, abgeleiteten. Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der unvollständigen, abgeleiteten Ichheit; die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen vollständigen Ichheit, sie umfassen Alles, was gewußt werden kann, — mit einem Wort die Welt und führen auf die Gottheit. Neben ihnen könnte also auch allenfalls die Offenbarung angeführt werden, aber dies ist hier nicht an seiner Stelle. — Daß es übrigens zur Benutzung dieser Quellen für die Erkenntniß noch eines Werkzeugs bedarf, welches in der Theorie des Verstandes zu suchen und zu entdecken ist, ist schon erwähnt worden.

In so fern das Gefühl, die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes, doch immer an Anschauung gebunden ist, wie die Seele an den Leib, so kann man es auch wohl geistige Anschauung nennen, frei von dem Vorurtheile des Dings. — Diese geistige Anschauung bezieht sich sehr genau auf den Begriff und das Wesen der Schönheit; sie ist das, was andere ästhetische Anschauung, die Anschauung des Schönen nennen.

Eine intellectuelle Anschauung gibt es bei uns nicht, weil das Ich nicht angeschaut werden kann, sich nur denken läßt; denken aber blos als mittelbar, und nur das Anschauen als unmittelbar zu nehmen, ist ein ganz willkürliches Verfahren derjenigen Philosophen, die eine intellectuelle Anschauung aufstellen. Das eigentlich Unmittelbare ist zwar das Gefühl, es gibt aber auch doch ein unmittelbares Denken. Anschauen kann man immer nur ein äußeres, fremdes, außer uns existirendes Ich, Du, Er, Wir ꝛc. ꝛc. Das eigene Ich kann man nur denken. Anschauen erinnert zu sehr an den Begriff des Dings, der hier ganz vermieden werden muß. — Uebrigens findet man auch eine äußerst große Verschiedenheit und viele Mißverständnisse in Rücksicht der intellectuellen Anschauung, da hingegen über die ästhetische Anschauung fast alle einig und übereinstimmend sind.

Unsere geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstande, und wir nennen dies gewiß mit Recht Liebe, denn es läßt sich nicht denken, daß ohne Hinstreben und Anneigen des Anschauenden zu dem Angeschauten die Berührung beider zu Stande käme. Die abgeleiteteten Geister sind in einen so dichten, mächtigen Nebel gehüllt, ja sie sind gleichsam so tief verschlossen, es stehen ihrer Verbindung so viele Hindernisse im Wege, daß sie ganz unmöglich wäre, wenn nicht in dem thätigen Ich ein mächtiges Streben nach Vermählung mit andern Geistern, d. i. Liebe angenommmen würde. Daß hier durchaus nur von geistiger Liebe die Rede sey, folgt aus dem Gesagten.

Allein es ist noch nicht genug, daß in dem anschauenden Ich Liebe vorhanden, wenn es zur geistigen Anschauung kommen soll, der Geist, der angeschaut wird in dem scheinbaren Nicht-Ich, dem Dinge, das freilich nur Bild, Hülle ist, ist doch eben durch diese Hülle, was es auch seyn mag, von dem Anschauenden weit abgetrennt, so daß er von diesem gleichsam nur durch den umhüllenden Nebel angeschaut, oder vielmehr nur durch das Bild' errathen und geahnt wird. Diese Art von Erkenntniß, die das Gefühl hervorbringt, ist also ihrer formellen Beschaffenheit nach ursprünglich sehr unvollkommen: es ist nur ein Errathen. Ja diese formelle Unvollkommenheit ist so groß, daß die Liebe nicht hinreicht, eine fortgehende Erweiterung und ein fortschreitendes Streben in der Erkenntniß zu begründen. Bei dem liebevollsten Gefühle und Bemühen würde man sich am Ende doch zu schwach halten, das Geahnte je zu erkennen. Soll daher die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes uns auch der Form nach Erkenntniß und Wissenschaft bringen, soll das Streben, alle verwandten Geister rings um uns her zu errathen, nicht ermatten, so muß ihm nothwendig eine unendliche schlechthin unversiegbare Hoffnung eines Einverständnisses, überhaupt einer endlich noch zu erreichenden Einheit zu Grunde liegen, und diese muß nun wieder durch den Glauben begründet seyn. Wir haben den Glauben zwar zuerst nur als Glauben an uns selbst dargestellt; wenn wir nun aber überall

nur uns selbst in einem andern Maaßstabe wiederfinden, überall nur ein Wir sehen, so können wir den Glauben an unsere eigene beschränkte Ichheit auch übertragen auf die höhere, die Ichheit überhaupt.

Aber dieser Glaube ist auch sehr wohl als Grund jener Denkart zu betrachten, die Beschaffenheit jener Erkenntniß führt darauf, um etwas zu ahnen, muß ein Vertrauen, eine Kühnheit im Denken, kurz der Glaube vorausgesetzt werden.

In letzter Instanz gründet sich immer die geistige Anschauung auf die Voraussetzung der Möglichkeit, die dunkle Hülle der Geister zu durchdringen, und in ein Verständniß mit ihnen zu gelangen; — in wie fern der Glaube das Vertrauen auf die Geisterwelt und eine Verbindung mit derselben selbst gegründet ist, darüber kann das Gefühl keine Auskunft geben; diese müssen wir aus der höhern Erkenntnißquelle — aus der Erinnerung erhalten. Bestätigt diese, daß Alles Ichheit in der Welt, und dadurch ein Zusammenhang zwischen allen Geistern existire, also auch ein Einverständniß zwischen ihnen möglich sey, und gelingt es dem Verstande, diese Gedanken zu entwickeln, so werden alle Zweifel, welche gegen diesen Glauben entstehen können, niedergeschlagen werden und der Glaube wird begründet seyn. —

Hier haben wir blos vorläufig zeigen wollen, daß das Gefühl als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geistes die wahre Erkenntniß sey, diese aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube beruht. Dies ist gleichsam der dreieinige Grund der Erkenntniß. Die geistige Anschauung hat im Sinn keinen andern Gegenstand als das Schöne. Das Wesen der Schönheit hängt genau zusammen mit der Bedeutung. Man hat sehr Unrecht, wenn man das Schöne blos auf Einiges beschränken, nicht auf Alles ausdehnen will. So faßt man den Begriff des Schönen ganz falsch, wenn man dasselbe blos in das Aeußere, in eine gewisse Form und Gestaltung setzt, wo es dann blos in der sinnlichen Anmuth, oder der Regel und Gesetzmäßigkeit derselben besteht. Das Schöne ist vielmehr die geistige Bedeutung der Gegenstände und nichts

an dem Gegenstande selbst; ja Alles ist schön, dem, der es auf diese Weise zu betrachten und zu erkennen weiß. Das Schöne ist etwas, das aus dem liebreichen Gemüthe des Betrachters kommt, es ist der Inhalt des Gefühls oder der durch das Gefühl zum Geistigen erhobenen Anschauung. So wie in allen Dingen eine geistige Bedeutung, so ist auch das Schöne auf Alles anwendbar. (Wir brauchen diesen Ausdruck, weil wir einen bedürfen, im Gegensatz gegen das Wahre). — In der geistigen Anschauung ist zwar der Stoff der Erkenntniß enthalten und sie ist gewiß eine Hauptquelle der Erkenntniß; indessen ist, was hier aufgefaßt wird, noch nicht das Wahre, weil der formellen Unvollkommenheit dieser Wahrnehmung wegen diese Erkenntniß doch immer nur ein Errathen und Ahnen ist. Die Hülle, das Bild, welches uns hier beschränkt, steht offenbar mehr in Beziehung auf das Schöne als auf das Wahre. Dem gemeinen Vorurtheile nach wird freilich in der gemeinen Anschauung der Gegenstand für das Wahre und Wirkliche gehalten; es wird sich aber zeigen, daß erst der Verstand zu dem eigentlich Wahren und Wirklichen durchzudringen vermag.

Das Wesen des Schönen ist also im allgemeinsten Sinne die Bedeutung, nur muß dies eine göttliche seyn; schön kann nur seyn, was eine Beziehung auf das Unendliche und Göttliche enthält; und anders ist dies auch nicht möglich, da wiederum eine Anschauung in Glauben, Hoffnung und Liebe nie anders, als auf das Unendliche, Göttliche sich beziehen kann, und doch ohne einen in Hoffnung und Liebe gegründeten Glauben keine geistige Anschauung zu denken ist.

Ohne Beziehung auf das Unendliche ist die geistige Bedeutung nie zu finden, sonach wäre dann der Satz gegründet: das Wesen des Schönen liegt in der Bedeutung, in so fern diese eine unendliche ist.

Wiederholung: die Anschauung bekommt erst durch das Gefühl Gültigkeit und Inhalt, sie wird hierdurch unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Bedeutung, setzt aber voraus Glauben, Hoffnung und Liebe; vorzüglich diese, weil ohne Hinstreben und Annäherung keine Berührung und so

keine Vermählung, Verbindung, oft keine Wahrnehmung statt haben kann. — Ihr einziger Inhalt ist das Schöne.

Wir gehen nun über von dem Verhältnisse der Anschauung und des Gefühls zu der Betrachtung des Verhältnisses der Vernunft und des Verstandes. Bis jetzt haben wir das Denken nur im Allgemeinen betrachtet, und daher den Verstand nur noch ganz unbestimmt als bloße Forderung durch den Gegensatz, als ein freies, thätiges Denken definirt, welches uns ebenso gewiß zur Wahrheit führen müßte, als das gebundene, leidende Denken der Vernunft, wenn wir in ihr Wahrheit suchen, uns zum Irrthum führt.

Da der Verstand uns auf diese Weise nun noch sehr unbekannt ist, müssen wir auch hier noch von der Vernunft ausgehen, und von hier aus dem Begriff des Verstandes allmälig näher zu kommen suchen.

Giebt es in unserm Bewußtseyn wirklich ein Denken, welches wir als ein freies dem leidenden Denken der Vernunft entgegensetzen können? — Als ein solches Vermögen bietet sich die Einbildungskraft dar; (Einbildung stellt ein willkürliches, also ein freies Denken vor); sie ist, in so fern Einbildungen innere Vorstellungen sind, Vorstellungen aber sich nicht richten nach den Dingen, ein freies Denken; sie ist durchaus nicht an die Gesetze der Dinge, der objectiven Welt gebunden, und also der Vernunft diametral entgegengesetzt. Auch in der Form sind beide durchaus verschieden. Die Vernunft vermeidet alles Bildliche und strebt nach dem Abstracten, während die Einbildungskraft gerade umgekehrt nach dem Bildlichen strebt und das Abstracte vermeidet. Das Bild ist ein Werk des Ichs, ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, um sich der Herrschaft des Dings, des Nicht-Ichs zu entreißen. Man rechnet das Abstracte mit zur Objectivität, da man glaubt, durch das Bild werde etwas in den Gegenstand hineingelegt, was nicht in ihm liegt. — (Nur freilich in so weit, als das Bild eine Hervorbringung des menschlichen Geistes ist, ist es allerdings richtig, daß dadurch etwas in den Gegenstand hineingelegt wird, was nicht in ihm liegt). — In der Einbildungskraft

fällt dieser Grund weg; da ist das Denken nicht gebunden, sich an die Gesetze des Dings zu halten, sie ist bildlich und daher anschaulich.

Ganz frei ist die Einbildungskraft eigentlich nur, in so fern sie an und für sich rein als Thätigkeit betrachtet wird; sobald es um einen bestimmten Zweck zu thun ist, ist sie nicht mehr durchaus frei. So in der gemeinen Anschauung; darin ist sie nur eine relative Thätigkeit; hier ist sie, wie gesagt, thätig als das Vermögen, welches uns durch das Bild von der Herrschaft des Dings zu befreien sucht.

Der eigene Zweck der Einbildungskraft ist das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten. Im Dichten ist sie auch wirklich am freiesten. Allein obschon die willkürliche Anordnung, die sie sich hier erlaubt, und das willkürliche Erfinden des Stoffes im Dichten einen sehr hohen Grad von Freiheit bezeugt, im Gegensatz gegen die Vernunft, so ist denn doch immer noch die Frage, was denn der Grund und der Zweck dieses willkürlichen Erfindens und Anordnens dieses Spieles überhaupt sey? Eine Frage, die sich aber hier noch nicht beantworten läßt, so wie auch die: Was denn der Mensch eigends aus sich selbst produciren könne? — Bei dem Schönen ist die Einbildungskraft des Anschauenden nicht allein thätig, sondern auch die Einbildungskraft desjenigen, der das Schöne hervorgebracht hat. — Wir berühren uns mit einander; die Einbildungskraft in der geistigen Anschauung ist immer nur symproductiv, nie allein und einsam productiv. Dies führt uns nun darauf, daß die Einbildungskraft auch noch in der wichtigen Rücksicht der Vernunft entgegengesetzt ist, daß sie immer in Beziehung steht auf das Gefühl, die Liebe. —

In der Einbildungskraft haben wir nun, in so fern wir ein thätiges, freies Denken überhaupt suchten, eine Stufe des Bewußtseyns gefunden, die uns der Auflösung unsrer Aufgabe näher bringen muß. In so fern es uns aber nicht um ein freies Denken schlechthin, sondern um ein solches zu thun war, welches zur Wahrheit und Gewißheit, überhaupt zur Wissenschaft führen könnte, kann die Einbildungskraft allein nicht befriedigen.

Die Einbildungskraft, an und für sich betrachtet, ist in solchem Grade frei, daß sie überhaupt von allem Gesetz und Zweck losgebunden ist. Es leuchtet aber schon vorläufig ein, daß der Verstand, kurz, ein Denken, welches zum Wissen und zur Wahrheit führen soll, dies nicht ohne Zweck und Gesetz, und nicht ohne eine gewisse Art von Bindung thun könne, wenn gleich Freiheit dabei überwiegen muß.

Die Einbildungskraft ist auch in ihrem Denkraume ganz unbegrenzt; alle Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen in ihr in einander; Erinnerung und Erwartung steigen mit der Einbildungskraft auf, und alle Arten von Denken fließen in ihr zusammen. Es ist eine Auflösung, eine Mischung von allen geistigen Fähigkeiten, und zwar eine bewegliche, thätige Mischung, eine Gährung gleichsam.

Schon im ersten Abschnitt, wo von der Freiheit als von dem eigentlichen Wesen der Ichheit die Rede war, setzten wir sie in die Beweglichkeit und Thätigkeit, und Unbeschränktheit. Auch die roheste Anschauung ist nicht ohne Freiheit, ohne Fähigkeit des Ichs, sich selbst theilweise aufzuheben und zu vernichten, willkürlich zu vermehren und zu vermindern, welches die Unbegrenztheit des abgeleiteten Ichs bestätigt.

Nun haben wir einen andern Begriff, auf welchen wir diese Freiheit anwenden können; sie gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man das Ich in seinem Verhältnisse zur Welt betrachtet, unter welcher wir nichts anderes verstehen, als die unendliche Ichheit mit der abgeleiteten in Verbindung, die nicht nur ein Theil von ihr, sondern auch zum Theile sie selbst ist; und so verwandelt sich denn die Freiheit in Beziehung auf die Welt in ein Vermögen, sich selbst beliebig auszudehnen und zusammenzuziehen. Daß ein solches Ausdehnen und Zusammenziehen statt habe, ist auch aus andern Momenten des Bewußtseyns nachzuweisen. Der Trieb, das unbestimmte Sehnen nach allen Seiten und Richtungen hin ins Unendliche ist nichts anders, als das Ausdehnen des Ichs, und eben so das Verlieren und Wiederfinden in der Erinnerung wieder nichts, wie jenes Ausdehnen und Zusammenziehen.

Im Verhältnisse zur Welt also verwandelt sich die Nothwendigkeit des Ichs, sich immer zu bewegen, in ein abwechselndes Erweitern und Verengen; die Einbildungskraft ist nun selbst dieses Vermögen des Ausdehnens und Zusammenziehens, die Phantasie ist es, die einen Gedanken in ein Unendliches, zu einer Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einen Begriff zusammenfassen kann. Hiemit haben wir nun im Wesentlichen schon die Definition des Begriffes aufgestellt und den Punkt bestimmt, wo Einbildungskraft und Verstand sich berühren; der Gedanke eben, worin man die Welt in Eins zusammenfassen und den man wieder zu einer Welt erweitern kann, worin sich also mit der Einheit die größte Mannigfaltigkeit und unendliche Fülle zusammenfindet, ist, was man Begriff nennt.

Wir sehen aber hier blos auf den Character der Einbildungskraft und abstrahiren noch von dem Begriffe. Betrachten wir die Einbildungskraft ohne Rücksicht, welche Richtung sie nimmt, so ist sie die Grundquelle der Dichtungskraft sowohl, als des Verstandes. Beiden, sowohl der Dichtungskraft, als dem Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln und auszubilden, wie dem Verstande als dem Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zusammenzudrängen und zusammenzufassen, beiden ist Einbildungskraft nöthig, die man so füglich das Athmen der Seele nennen könnte, da durch sie die unendliche Fülle der Welt wechselweise ein — und ausgeathmet wird. —

Die Einbildungskraft ist also selbst ein freies Denken, welches nur in einem Stück und zwar durch das Wesen des Ichs selbst gebunden, in so weit nämlich, als sie dadurch in zwei Richtungen geschieden wird. Das Ich, als nothwendig immer beweglich und thätig, kann nicht anders, als stets sich vermehren und vermindern, erweitern und verengen. In Beziehung auf die unendliche Fülle der Welt, als den Gegenstand der Einbildungskraft, bringt dies nun für sie die zweifache Richtung zur Ausdehnung und Zusammenziehung hervor, wo in die eine sich das Dichtungs-Vermögen ergießt, die andere aber

das Wissen erzeugt. Und so ist denn nun auch in Rücksicht des Stoffs die Einbildungskraft der Vernunft entgegenzusetzen. Ihr Gegenstand kann, weil sie ein freies unendliches Denken ist, durchaus kein anderer, als die Welt (die unendliche Ichheit) seyn, während der Gegenstand der Vernunft, als eines bedingten, beschränkten Denkens, kein anderer, als ein beschränkter und bestimmter seyn kann.

Ja sollte die unendliche Fülle der Welt Gegenstand der Vernunft werden, so müßte sie vorher gleichsam sich ihrer Fülle, d. i. ihres Wesens entkleiden und sterbliche Natur annehmen. Der einzige Gedanke, den die Vernunft von dem Unendlichen haben kann, ist ein negativer, abstracter Gedanke; daher führt auch das vernünftige Denken in lauter Widersprüche und Irrthümer. So nicht das verständige Denken, das Einziehen, Zusammenfassen der unendlichen Fülle in Begriffe, welches man als Trieb und Streben betrachtet, Wißbegierde, das Wissen die Frucht davon nennen kann.

Hierdurch erklärt sich nun noch näher die eigentliche Gestaltung des Begriffs. Das Wesentliche desselben besteht in der Einheit, welche aber, wenn es ein wahrer Begriff seyn soll, eine unendliche Fülle von Leben umfassen und enthalten muß. In so weit jedoch das Streben die Fülle der Welt in sich aufzunehmen und im Begriffe zusammenzudrängen, von der Fülle auf die Einheit, nicht von der Einheit auf die Fülle geht, wie beim Handeln, welches wir hier eins mit dem Dichten nehmen, in so weit ist die Einheit beim Begriff durchaus das Wesentliche, die unendliche Fülle das Untergeordnetere. Es ergibt sich zunächst aus dieser Ansicht, daß es keine andere Begriffe gibt, die zum Wissen führen, und wahre Begriffe genannt werden können, als lebendige Begriffe, in so fern blos das Leben dasjenige ist, wodurch neben der Einheit die Fülle möglich, und beide verbunden gedacht werden können, folglich auch nur lebendige Begriffe Inhalt haben; leere Begriffe sind keine. Weil aber im Begriffe so wie die Fülle zur Einheit, so auch die Nacheinanderfolge des Lebens in einen Blick zusammengefaßt, in ein Gleichzeitiges verwandelt wird, wodurch er dann

einen Anschein von Beharrlichkeit bekommt, so entsteht sehr leicht und häufig der Irrthum, den Begriff für etwas Beharrliches, Festes und Ruhiges zu halten, und dieses Vorurtheil, welches das Product des freien Denkens in etwas seiner Natur geradezu Entgegengesetztes verwandelt, findet sich bei allen Philosophen, die nicht wahre Idealisten sind. Einer Widerlegung bedarf es nicht. Es hat keinen andern Grund für sich, als den bloßen Schein, der aber bei der Trägheit der Menschen, wo sie ihr Leben lang bei einem und demselben Begriffe beharren, statt innerlich stets rege, lebendig und thätig zu bleiben, zu einem recht hartnäckigen Schein, und so zu einem festen Vorurtheile wird. Freilich trägt aber auch die eigenthümliche Form des Begriffs einiges dazu bei. Jeder Begriff muß ein gegliederter, organischer, ein lebendiger, genetischer seyn; dies folgt aus dem Inhalte, aus der Natur des Werdens und Lebens, er muß das Entstehen, Entwickeln und den Gipfel des Werdens eines jeden Gegenstandes umfassen, um so die eigentlichen Kräfte nach ihrer weitesten Ausdehnung, wie sie sich einander entgegengesetzt sind, anzugeben.

Aber auf diese Weise umfaßt er immer nur das Aeußerste, er bezeichnet blos den Anfang, Mitte und Ende, nur die äußersten Grenzen des Werdens, und man muß gestehen, daß diese Form, die nothwendig aus dem Wesen des Verstandes, der zusammenziehenden zusammendrängenden Kraft folgt, allerdings ein bloßes Skelet ist und etwas Todtes an sich hat. Durch das bloße Angeben der äußersten Endpunkte des Lebens wird die Aufmerksamkeit nicht zunächst auf das Leben und das Lebendige selbst gerichtet, und so alles nach einander Folgende in ein gleichzeitiges, Alles belebendes, bewegliches Mannigfaltige so viel als möglich in eine gleichsam ruhende Einheit zusammengefaßt, um Alles mit einem Blick übersehen zu können, während in der Darstellung Alles einzeln nachgebildet, der ganzen Fülle des Lebens gleichsam Schritt für Schritt gefolgt wird. Hiemit haben wir nun auch den Unterschied zwischen der Darstellung und dem Begriff. Er besteht in der Construction, dem Gliederbau, welcher die eigenthümliche Form des Begriffs ist. Diese

Gliederung nach dem Anfang, der Mitte und dem Ende und nach den entgegengesetzten Enden der innern Kräfte ist dasselbe, was mit andern Worten Potenzirung und Polarisirung genannt wird; erstere zeigt die Entwickelung von dem Ursprunge bis zum Gipfel, letztere gibt die äußersten Punkte des Gegensatzes der Kräfte an.

Der Verstand beruht also auf der Einbildungskraft, ist aber ein von ihr verschiedenes Denken, als nur nach einer bestimmten Richtung derselben gehend, ein Denken nach Begriffen. Die Einbildungskraft rein an und für sich ist ein einsames Denken, treibt ihr Wesen lediglich in sich, ohne alle andere Rücksicht; so nicht die Dichtungskraft, wie schon früher angegeben wurde, und auch nicht der Verstand; denn in so fern das Verstehen offenbar auch zum Verstand gehört, ist er ebenfalls ein gemeinsames Denken. Durch die Gemeinsamkeit wird freilich die Freiheit wieder etwas beschränkt; aber in so fern die Schranke das Gesetz, ein Gesetz der Freiheit kein Zwang, sondern selbst wieder frei ist; da der Gemeinsamkeit nichts anders zu Grunde liegt, als Trieb zur Mittheilung oder Liebe, so löst sich die Beschränkung in sich selbst auf.

Es wird hiemit hier keineswegs angenommen, als wenn Mittheilung im gemeinen Sinne zum Nachdenken (Verstand nennen wir Nachdenken) nöthig wäre. Wir nehmen Mittheilung im allgemeinsten Sinne. Sind alle Gegenstände unseres Nachdenkens nur Einkleidungen für das verwandte Gegen-Ich oder Du, so ist ja das Nachdenken als ein Streben zum Verstehen, doch nichts anderes, als ein Streben zur Vereinigung, zur Mittheilung mit jenen verhüllten Geistern. Das einsamste, innerste, am wenigsten zur gemeinen Mittheilung geeignete Nachdenken kann man ein Gespräch zwischen unserm Ich und dem unendlichen nennen. Es bezieht sich nämlich immer entweder auf die Verschiedenheit oder die Vereinigung des unendlichen Ich mit dem abgeleiteten, in unserer gemischten Ichheit. Auch der Form nach ist das Nachdenken ein Selbstgespräch, eine Kette von Fragen und Antworten.

Das Höchste im Begriffe ist nicht die Form, sondern der Sinn, der Geist, die Bedeutung des Ganzen, und in so fern ist

zum Verstehen auch die geistige Anschauung nöthig; denn nur durch Berührung und Verschmelzung des Anschauenden mit dem Angeschauten kann bekanntlich der Geist des Ganzen verstanden werden.

Kurz, der Verstand ist ein freies Denken, nicht gebunden und leidend, wie das der Vernunft, doch auch nicht so frei, wie das der Einbildungskraft. Er ist begrenzt:

1) durch die bestimmte eine Richtung;

2) durch die Form, den Gliederbau, die Construction;

3) durch das Gesetz der Liebe, in Rücksicht der Gemeinschaft, wie denn auch die Einbildungskraft in der Richtung, in welcher sie frei zu seyn scheint, in dem Dichten nämlich, wo sie sich nach Außen ergießt und eine neue Welt zu gestalten sucht, ebenfalls an Gesetze gebunden ist.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt angekommen sind, können wir das Verhältniß unserer Ansicht zu der gewöhnlichen Lehre von den Begriffen aufstellen. Da wird gefordert, daß die Begriffe bestimmt, deutlich und klar seyen.

Bestimmt (entschieden) können nach uns nur praktische, nicht philosophische Begriffe seyn; diese müssen genetisch, organisch construirt seyn. Nach unserer Ansicht ist ein Begriff noch nicht für bestimmt zu halten, der gehörig bezeichnet ist; was für die Vernunft hinreichend ist, ist es noch nicht für die philosophische Erkenntniß.

Deutlich sind die Begriffe für die Philosophie nur durch die Bedeutung, wenn der innere Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes richtig aufgefaßt ist; und endlich klar nur diejenigen, die im Lichte der höhern Erkenntniß, d. h. in der unendlichen Ichheit, gedacht sind; denn wir haben es schon früher gesagt, der Gedanke der Ichheit und in der Welt der Gottheit ist das innere Licht aller Gedanken, diese sind immer nur anders gebrochene Farbenbilder von ihm. Klar denkt blos der, welcher den gemeinen Standpunkt der Anschauung und Vernunft ganz verlassen hat, und nur Alles aus dem einen Urgedanken ansieht, und zuletzt Alles in Gott sieht. Klar sind also nur höhere, philosophische und historische Begriffe. Auf dem Stand-

punkte der Vernunft laufen alle Begriffe auf Unbegreiflichkeiten aus; die Vernunft führt immer zu Irrthümern, Mißverständnissen und Widersprüchen; sie ist das ganz Entgegengesetzte von der Klarheit.

Auch folgt aus dieser Definition des Begriffs, daß man ihn nicht so sehr beschränken müsse, als man gewöhnlich thut; in Rücksicht des Umfassenden sind ihm gar keine Grenzen gesetzt. Ja, in so fern seine Form, der organische Gliederbau, und sein Inhalt, das Zusammenstoßen der unendlichen Fülle zur Einheit, dieser also ein unendlicher unbegrenzter Umfang ist, was man gewöhnlich ein System nennt, nichts, als ein hoher Begriff; denn System verdient doch nur das genannt zu werden, was Einheit hat und einen organischen Gliederbau. Das ist aber eben das Wesen des Begriffs: ein philosophischer Begriff enthält eben durch seine organische Construction immer viele andere Begriffe als Glieder, die er in Einheit verknüpft, und so wäre sehr wohl ein System vielmehr nur ein umfassender Begriff zu nennen.

Unsere bisherige Untersuchung führte uns zu der Erklärung des Wissens, als der zusammendrängenden Richtung von der unendlichen Fülle zur Einheit, in der wechselnden Bewegung der Einbildungskraft, woraus dann deutlich folgt, daß es falsch und irrig sey, die Quelle des Wissens als etwas Festes und durchaus Einfaches zu denken, und zu glauben, man könne an die Spitze des Wissens beharrliche Begriffe und Grundsätze stellen. Der Gegenstand des Wissens, die Fülle der Welt, ist so wie die Form desselben durchaus unendlich. Das Zusammenfassen der Mannigfaltigkeit zur Einheit kann immer weiter und weiter getrieben werden; indessen ist dies doch nur eine einzelne Handlung des Geistes, und so widersprechend auch der Natur des Wissens als eines freien, thätigen Denkens ist, die Dinge und überhaupt irgend etwas als beharrlich anzunehmen, so führt doch die eigenthümliche Form des Wissens sehr leicht zu diesem Irrthume. Dies ist, wie schon vorhin gesagt wurde, in dem Wesen der Begriffe gegründet, in so fern die Construction nämlich nicht die ganze Fülle des Lebens, sondern nur die äußern Enden der innern Kraft verzeichnet. Die Nacheinanderfolge des

Lebendigen im Leben, die Fülle des Einzelnen verschwindet dabei nothwendig. Der unmittelbare Sinn des Ganzen wird nur sehr unvollkommen ausgedrückt, daher auch sehr begreiflich ist, daß die organische Construction, so richtig sie an und für sich ist, noch zu keinem Verständnisse in der Philosophie hat führen können. Es leuchtet vollkommen ein, wie eine große Geschicklichkeit in der Construction mit einer großen Stumpfheit für den Sinn und die Bedeutung des Ganzen, kurz, für den Gedanken der unendlichen Fülle der Welt gepaart seyn könne.

Aus dieser Unvollkommenheit der Form des Wissens geht das Bedürfniß der Darstellung hervor; diese muß die Beweglichkeit und Fülle des Lebens wieder herstellen, die, während man blos auf Wissen und Begreifen ausging, im Zusammenfassen des Ganzen verloren ging. Die Darstellung soll den Begriff ergänzen. Beide obwohl entgegengesetzte Richtungen des Geistes fordern einander, müssen also verbunden seyn. Die Darstellung kann aber nicht allein als Ergänzung, sondern auch als Probstein des Begriffs, als Beweis des Wissens erklärt werden; indem sie die Begriffe zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, zu einer Welt entwickelt, beweist sie, daß das Wissen kein todtes leeres Schein-Wissen ist, sondern daß es wirklich eine unendliche Fülle des Lebens, eine ganze Welt zum Gegenstande hat, welches nur gleichsam aus Ungeduld in Eins zusammengefaßt wurde, um desto schneller zum Ziele zu kommen.

Die Darstellung bezieht sich nun wieder auf die Anschauung. Alle Darstellung hat den Zweck, angeschaut zu werden; hier ist nicht von der gemeinen, sondern von der höhern, geistigen Anschauung die Rede, welche durch das Gefühl erklärt worden. Alle Darstellung beruht auf dem Triebe zur Mittheilung; sie ist nicht zu denken ohne Gemeinsamkeit, und hierdurch entsteht auch erst die Allgemeinheit, und so bewegen sich dann alle Thätigkeiten des Ichs, die auf der Einbildungskraft beruhen, in einem beständigen Kreislaufe. Die höhere Anschauung führt zur Wißbegierde, diese zum Wissen, das Wissen zur Darstellung, diese wieder zur Anschauung.

Hieraus ergibt sich auch, in welcher nahen Beziehung auf

Erkenntniß die Darstellung stehe. Wir betrachteten bisher das Wissen blos seiner innern Thätigkeit nach; allein es wurde schon bemerkt, daß die Einbildungskraft, die die Grundlage des Verstandes ist, in ihrer nach Einheit strebenden Richtung zwar ein freies, aber einsames Denken sey, und daß doch zum Verstehen Gemeinsamkeit gehöre; nun ist aber im Wissen blos der Trieb, die Welt in Eins zusammen zudrängen und in sich aufzufassen, thätig. Soll also daraus ein Verstehen werden, so muß die Mittheilung dazu kommen. Das Wissen geht blos nach innen, ist an und für sich selbst unmittheilbar, wie dann auch nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Nachdenkende sich in sich selbst verliert. Die Darstellung geht aber, wie gesagt, durchaus aus dem Triebe der Mittheilung, aus dem Wunsche, angeschaut zu werden, hervor. Erst durch die Darstellung kommt in das Wissen die Gemeinsamkeit und mit dieser auch das Allgemeingeltende. Das Darstellen liegt also eben so im Gebiete des Verstandes, wie das Wissen, ohne Darstellung gibt es kein Verständniß. Es läßt sich freilich annehmen, daß es ein inneres Wissen gibt vor aller Darstellung oder jenseits derselben; aber dies ist, wie gesagt, in dem Grade unverständlich, als es darstellungslos ist. In der Darstellung ist der Stoff immer von dem Wissen gegeben, nur die Form ist von der Richtung nach außen, der Richtung, sich mitzutheilen.

Da wir hier nun schon einigermaßen das höhere philosophische Bewußtseyn charakterisirt haben, so mag es wohl an Ort und Stelle seyn, das Verhältniß desselben zu andern Erklärungen zu betrachten. Unser philosophisches Bewußtseyn ist nicht, wie es wohl in der neuern Philosophie dargestellt worden, ein künstliches, gemachtes, welches über dem Gewöhnlichen schwebte, oder gleichsam neben demselben parallel oder unwirsam nebenbei liefe, nein, es ist vielmehr das Bewußtseyn des Lebens selbst, aber freilich das reinste, lebendigste, von allen Schlacken des Gewöhnlichen gereinigte, das verstärkte und erhöhte Leben des Lebens. Es ist hier von keinem Standpunkte oder Reflexionspunkte die Rede; denn dies zeigt eine beschränkte Sphäre, etwas Festes und Beharrliches an. Ueberhaupt soll auch die Philosophie nicht

sowohl ausgehen von einer, wenn gleich höhern Stufe des Bewußtseyns, als vielmehr aus der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens, sie soll alle Kräfte des Menschen auffassen.

Die Einbildungskraft, so wie wir sie erklärt haben, als die Kraft des Ichs, die ganze Fülle der Welt in sich aufzunehmen und wieder zu einer unendlichen Fülle zu erweitern und zu gestalten, oder die andern untergeordneten Kräfte, die aus dieser Einen hervorgehen, sind es, was man gemeinlich Genie nennt; man denkt sich darunter ein Vermögen, gleichsam mit einem Blitze alle Schwierigkeiten zu überfliegen, und gleich den Grund der Dinge aufzufassen und zu errathen. Dies ist, ohne uns auf specielle Bestimmungen einzulassen, der allgemeinste Begriff von Genie, den man in Rücksicht auf die Erscheinung in der Wirklichkeit meistens so sehr mystificirt. Die offenbare Thatsache, die man zugeben muß, ist, daß in jenem Vermögen ein außerordentlich großer, und nicht weiter erklärlicher Unterschied zwischen den Menschen gefunden wird. Dies hat nun Anlaß gegeben, ihn als einen ursprünglichen anzusehen und ein von dem gewöhnlichen Bewußtseyn verschiedenes, nur einigen angebornes, eigenthümliches Bewußtseyn anzunehmen, als eine Gabe, womit die Natur nur wenige Auserwählte beschenkt habe. — Es ist aber dies Vermögen der Einziehung und Ausdehnung des Zusammenfassens und Darstellens der Welt, welches Genie genannt wird, nur ein ungewöhnlicher Grad der Fähigkeit, die alle Menschen in der Einbildungskraft besitzen; der Unterschied ist kein specifischer, sondern nur ein gradirter, und forschen wir nur nach, woraus dieser entspringen kann, so findet sich, daß dies keineswegs ein verborgenes Geheimniß ist, sondern einen sehr einfachen, durchaus einleuchtenden Grund hat. Die Thätigkeit der Einbildungskraft, das wechselnde Ein- und Ausathmen der Seele, hängt allein ab von der Liebe, oder von dem schlechthin unbestimmten und unendlichen Triebe nach allen Seiten und allen Richtungen hin; welchen unbestimmten Trieb, da Trieb mehr ein bestimmtes Streben ausdrückt, ein unbestimmtes Streben aber eine negative Bezeichnung und widersprechend ist, wir lieber Sehnsucht genannt haben. Die Stärke und Thätigkeit der

Einbildungskraft hängt also lediglich ab von der Liebe, der Sehnsucht; wo Sehnsucht ist, da ist auch Genie, und da der Keim dazu in jedem Menschen vorhanden und in keinem als ganz erstorben angesehen werden kann, so ist es wohl nur der sittlichen Verwilderung zuzuschreiben, daß nicht ein jeder Mensch Genie hat.

In dieser Rücksicht ist Genie der natürliche, unverdorbene Zustand des Menschen und nicht ein ausgezeichneter, ganz besonderer, nur Einzelnen als vorzügliche Naturgabe zu Theil gewordener. Dieser Begriff von Genie ist durchaus unmoralisch, weil dadurch dem Hochmuthe und der Selbstvergötterung gar zu großer Vorschub gethan wird. Er wurde schnell und allgemein benutzt, um die Moralität im Grunde aufzuheben. Kant's Lehre von der Pflicht komte eben deshalb nicht viel fruchten, weil er jenen Begriff von Genie stehen ließ. —

Es ist zwar unstreitig und aus dem bisher Gesagten sehr erklärlich, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft sich keineswegs durch Lehre und Uebung so erhöhen und verstärken läßt, wie andere Thätigkeiten des menschlichen Geistes, welches dann auch noch zu jenen falschen Begriffen von Genie beigetragen hat. Indessen kann doch nicht geläugnet werden, daß die Entwicklung des Denkens viel zur Verstärkung der Einbildungskraft mitwirken kann. Wenn gleich das Wesentliche, der Grund der Thätigkeit der Einbildungskraft in der Liebe liegt, so mag sie doch durch die Entwicklung des Denkens sehr geübt werden und eine große Leichtigkeit erhalten.

In Kurzem wiederholt ist also nach unserer Ansicht Genie nichts anders, als die in einem hohen Grade thätige Einbildungskraft; die Thätigkeit der Einbildungskraft hat aber ihren Grund in der Liebe, der Sehnsucht. Wo die Liebe stark ist, ist auch die Einbildungskraft stark, wo Sehnsucht ist, ist auch Genie, nur gibt es unendlich viel unentwickeltes Genie, was dem groben Auge verborgen ist. Der Glaube, ein Mensch sey specifisch verschieden von allen andern und könne eben dadurch mehr thun, als alle andern, ist sträflicher Hochmuth.

Mit dem Begriffe des Genie's steht auch der Begriff des

Sinnes in Verbindung. Sinn nämlich in der höhern Bedeutung als Kunstsinn, philosophischer Sinn ꝛc. ꝛc., als etwas, das sich nicht bei jedem findet. Nach der aufgestellten Ansicht, daß in der gemeinen Anschauung nichts für die Erkenntniß Bedeutendes gefunden wird, sondern nur in der zur geistigen erhöhten Anschauung, in dieser aber die Bedeutung das Höchste ist, — nach dieser Ansicht gibt es so viele geistige Anschauungen, d. i. so viele Sinne als Gegenstände. Jede geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf der Verbindung mit etwas Geistigem, auf der Berührung und Vermischung zweier Geister, der Blitz, welcher gleichsam dadurch entsteht, ist die geistige Anschauung, es ist dies immer eine eigene Schöpfung (freilich durch Symproduction) und also die geistige Anschauung immer individuell und subjectiv, doch nicht in dem Verstande subjectiv, als dem Reellen entgegengesetzt; denn es ist wirklich etwas Reelles in ihr enthalten, — sondern in so weit die Erinnerung etwas Objectives ist. Diese ist etwas Vollendetes, Vollkommenes, die geistige Anschauung etwas Unvollkommenes, ein Ahnen, Errathen. Bei Fichte ist die Anschauung etwas Objectives; bei ihm liegt ihr aber auch nicht das Gefühl zu Grunde. — Unter Sinn nun, als geistige Anschauung, ist nicht eine besondere specifische Kraft des Gemüthes zu verstehen; wenn man sagt, jemand hat Sinn für dieses oder jenes, so heißt das nur, er hat die Bedeutung davon ergriffen, er hat Liebe dafür, und so: er hat keinen Sinn dafür, nichts anders, als er hat die Bedeutung davon noch nicht gefaßt, ob ihm die Liebe dazu fehle oder nur die Nebensache, die Entwickelung, läßt sich nie wohl ausmachen. In der Berührung und Verbindung zweier geistigen Naturen wird freilich nothwendig eine Disposition vorausgesetzt, diese muß aber in allen Menschen als vorhanden (oder möglich) angenommen werden, und da fällt dann auch der Begriff des Sinnes, wie man ihn gewöhnlich nimmt, weg. Kurz, Sinn beruht bei uns, wie Genie, lediglich auf der Liebe, ist also bei allen Menschen möglich; nur hat allerdings der Ausdruck etwas Wahres, wenn es heißt, der Mensch hat Sinn, der hat keinen, indem sich dies auf die Entwicklung der Liebe bezieht.

Man könnte in dieser Rücksicht auch sagen, Liebe sey Sinn schlechthin für Alles, unendlicher Sinn; denn wo Liebe ist, darf nur der Gedanke entwickelt werden, und die geistige Anschauung ist da. Die Beschaffenheit des Anschauenden, ohne die es ihm unmöglich wäre, das Angeschaute zu verstehen, ist keine besondere Kraft, sondern blos die Liebe; diese, als der Trieb nach allen Richtungen ist die Grundbedingung der Mittheilung, Berührung und Vereinigung des Anschauenden und Angeschauten; alles Uebrige ist blos Verständigung und Entwicklung.

Verschieden von dem Sinne ist der Begriff des Talents, worunter man eine besondere eigenthümliche Geschicklichkeit zu etwas versteht, welche die Gesetze und die Analogie der gewöhnlichen Uebung so sehr übertrifft, und so weit davon abweicht, daß sie eine ursprüngliche Eigenschaft zu seyn scheint. Hievon ist die Möglichkeit und die wirkliche Existenz nicht zu läugnen und aus der Organisation herzuleiten, wenn übrigens das Phänomen bedeutend genug ist, einer eignen Erklärung zu bedürfen, denn es wird oft gar sehr Vieles auf Rechnung des Talents geschrieben, was nur Sache der Uebung u. s. w. ist. Das Talent ist das einzige, was man als eine specifische, unterscheidende, eigene Naturgabe kann gelten lassen.

Nach der Betrachtung der verschiedenen Thätigkeiten des höhern Bewußtseyns sind wir jetzt auf den Punkt gekommen, untersuchen zu können, was das Höchste, was das Erste im menschlichen Bewußtseyn sey? —

Ehe wir dazu vorschreiten, wollen wir noch an das erinnern, was im ersten Buche in Rücksicht auf das Höhere im Bewußtseyn den Uebergang machte zu dem zweiten Buche. Dort wurde hauptsächlich gefunden, daß das Wesen der Ichheit im Werden bestehe und zwar so, daß dadurch alles Seyn aufgelöst wurde. Man muß also die Ichheit immer in ihrem Werden aufzufassen und zu begreifen suchen. Die Anschauung wurde aufgelöst in Sinn, Vernunft und Wille, die Freiheit, als zur Anschauung nothwendig, wurde in den Willen und das Handeln nach Außen gesetzt, d. h. auf daß es in ein Handeln hervorgehe, wurde der Wille gesetzt, ohne daß es jedoch weiter begreiflich

gemacht werden konnte. Ueberhaupt kann aber der Theil nur aus dem Ganzen begriffen werden. Es ist hierüber also auch nur dann eine Aufklärung möglich, wenn wir die Schranke der endlichen Ichheit verlassen, und zur Betrachtung der unendlichen übergehen. Dies nur beiläufig.

Die Unbegreiflichkeit des Handelns lassen wir einstweilen auf dem gewöhnlichen Standpunkte stehen, es ist uns hier nur darum zu thun, zu zeigen, daß, so wie wir im ersten Buche auf ein Handeln gekommen sind, so auch im zweiten Buche, indem wir das Darstellen als ein solches charakterisiren. Das Handeln ist eine Thätigkeit nach Außen. Im gewöhnlichen Sinne geht es auf ein Nicht-Ich, dies ist freilich nur ein Schein; aber genug, auf dem Standpunkte des gemeinen Lebens ist es so. Im Darstellen hingegen geht das Handeln nur auf das Ich, der Zweck der Handlung und sie selbst geht durchaus nur auf ein Geistiges — auf die Ichheit; und hiemit ist dann der Zusammenhang und zugleich die Verschiedenheit des ersten und zweiten Buches aufgedeckt.

Wir haben zwar das Wesen der Ichheit in ein durchaus Thätiges, Lebendiges und Bewegliches, in die Freiheit gesetzt; dies ist aber ein blos negativer Begriff, lediglich durch den Gegensatz gegen den des Nicht-Ichs und des Dings gefunden; er ist nur der Leitfaden zu dem Begriffe der Ichheit, kann denselben nicht in seinem ganzen Wesen enthüllen. Es wäre also ganz falsch und ein unnützer Versuch, die Freiheit selbst an die Spitze der Ichheit setzen zu wollen.

Vergleichen wir alle betrachteten Thätigkeiten des Ichs, welche als die ersten uranfänglichen von allen gelten, und in der Erforschung der werdenden Ichheit obenan gesetzt werden könnten, so kann dies erstens nicht die Anschauung seyn, da sich diese immer auf eine äußere Erscheinung, auf ein Nicht-Ich bezieht. Ein Nicht-Ich kann aber gewiß nicht das Erste, Uranfängliche, Ursprüngliche seyn; es wäre dann nicht mehr, was es ist, eine bloße Erscheinung, sondern Realität. Die geistige Anschauung, die freilich nicht, wie die gemeine, eine leere ist, weil sie auf den Geist, den Sinn, die Bedeutung der Dinge

geht, kann indessen auch nicht das Erste seyn, weil sie schon eine Mehrheit im Ich voraussetzt. Eben das gilt von der Erinnerung, weil diese sich auf ein früheres, vorhergehendes Bewußtseyn gründet, das durch sie wieder erwacht und wiedergefunden wird.

Das Denken ist endlich auch nicht so beschaffen, um die erste Thätigkeit des Bewußtseyns zu seyn, das Denken ist wenigstens in den bis jetzt aufgestellten Functionen eine Thätigkeit, die nichts hervorbringt; es verbreitet nur den Stoff, ohne ihn zu produciren. Es gibt zwar eine Art des Denkens, die etwas producirt und daher mit dem schöpferischen Vermögen, das wir dem Ich der Natur und dem Welt-Ich zuschreiben, große Aehnlichkeit der Form hat. Das Dichten nämlich; dies erschafft gewissermaßen seinen Stoff selbst und ist eine spielende Thätigkeit. Das Denken kann aber überhaupt schon deswegen nicht das Erste im Bewußtseyn seyn, weil es eine in sich zurückgehende, kreislaufende Thätigkeit ist. Das Ich ist sein einziger Gegenstand, es kann immer nur sich selbst denken, daher der Kreislauf. Aus dem Denken kann man den Anfang des Bewußtseyns nicht anders erklären, als wenn man es auf eine unbegreifliche Art schlechthin setzte, und eine begreiflichere Erklärung als durchaus unmöglich läugnete, denn ehe das Ich sich denken kann, muß es doch vorhanden seyn.

Alle Thätigkeiten der Einbildungskraft, das geistige Anschauen, Wissen und Dichten sind nur Arten des Denkens. Das Darstellen ist ein äußerlich und sichtbar gewordenes Denken, ist Ursache und Wirkung des Denkens, Anfang und Ende desselben. Es entspringt aus dem Denken, und in so fern der Zweck der Darstellung geistige Anschauung, diese aber wieder eine Art von Denken ist, geht es auch wieder auf das Denken zurück. Das Wissen ist eine zusammengesetzte Thätigkeit, es bezeichnet den Uebergang vom Anschauen zum Darstellen, ist vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen, und übrigens, wie gesagt, nichts vom Denken Verschiedenes, sondern nur eine gewisse Art desselben. Es wäre also thöricht, im Wissen den Anfang des Bewußtseyns zu suchen; das hieße die Sache durch sich selbst erklären.

Thun wir einen Rückblick auf das ganze bisherige Bemühen der Philosophie, ein haltbares System des menschlichen Geistes zu construiren, so finden wir, daß sie wirklich alle Versuche erschöpft hat, das Bewußtseyn aus intellectuellen Thätigkeiten herzuleiten, ohne ihren Zweck erreicht zu haben. Es bleibt also nur der entgegengesetzte Versuch übrig, die Ableitung aus dem dem Wissen entgegenstehenden Wollen, dies aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als eine Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, nicht als Begehrungsvermögen, als Innbegriff aller Triebe und Strebungen, sondern als ein Streben, welches allen in bestimmter Richtung beschränkten Thätigkeiten der Ichheit entgegengesetzt ist.

Die Bestrebungen und Triebe können nicht die Quelle des Bewußtseyns seyn, weil sie alle eine bestimmte Richtung haben. Eine bestimmte Thätigkeit aber ist in so fern immer eine beschränkte, endliche und setzt das Bestimmende voraus, kann also nie das Erste seyn.

Dasjenige, was den Kreislauf des Denkens veranlaßt, was das Ich bewegt, in sich zurück zu gehen, und diese seine Thätigkeit im Schwung hält, muß allerdings ein Streben seyn, nur freilich ein unbestimmtes, allgemeines, unbegrenztes; denn nur eine Thätigkeit, die gar keinen Zweck hat, und doch Thätigkeit ist, die unbeschränkt und unendlich ist, und doch der Form nach bestimmt seyn könnte, kurz, eine solche, die man eine spielende Thätigkeit nennt, kann die erste und höchste im Bewußtseyn seyn. —

Als ein solches allgemeines, unbestimmtes Streben aber bezeichnen wir den reinen Willen; dieser ist ein seiner Natur nach stets in sich bewegliches und veränderliches, durchaus unbeschränktes Streben ohne allen Zweck und Gesetz, und zwar immer mit Bewußtseyn, während es Triebe und Bestrebungen gibt, die durchaus bewußtlos sind.

Im gewöhnlichen Sinne beweist schon die Willkür, daß es ein Wollen gibt, ohne allen Zweck und Gesetz, aber dies erscheint nicht als über die Gesetze erhaben, sondern als ein eigensinniges Wegwerfen aller Gesetze, aus Beschränktheit. Die Liebe

zeigt unstreitig ein Verlangen, Sehnen, Wollen, wobei weder auf Gesetze noch Zwecke Rücksicht genommen wird, aber sie ist ganz frei von jener Beschränktheit, die sich als ein Wegsetzen über die Gesetze äußert. — Wir setzen also den Anfang des Bewußtseyns in die Liebe, und gerade hiedurch wird es uns möglich werden, die größten Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen, die bisher die vortrefflichsten Idealisten und Intellectual-Philosophen übrig ließen. Der wesentliche Irrthum derselben liegt darin, daß sie das praktische und theoretische Vermögen des Menschen trennen. Die meisten Intellectual-Philosophen fangen mit dem theoretischen an, und lassen dann das praktische darauf folgen. Von Plato kann man das freilich nicht bestimmt sagen, weil seine Form es mit sich bringt, daß bei ihm beides immer mehr oder weniger gemischt ist; bei den neuern Idealisten ist es aber ganz bestimmt der Fall. Diese Trennung ist ein Grundübel bei jenen Philosophen, das nicht zu heben ist, und es kommt lediglich daher, weil sie im menschlichen Bewußtseyn nur das Abgeleitete ergriffen haben. — Hätten sie den Theil ergriffen, der das Ganze ist, so würde ihnen Alles vereinigt erschienen seyn, und das ist gerade dies Vermögen, welches sie zu dem praktischen zählen, blos auf einer sehr niedern Stufe des Bewußtseyns kann es als untergeordnetes Vermögen erscheinen. Höher und besser angesehen ist es die Quelle, der Anfang des Bewußtseyns. Geht man hievon aus, so behält man das Ganze, da von dem intellectuellen Vermögen aus die Trennung unvermeidlich ist.

Man kann die Behauptung, daß man in der Erklärung des Ichs und des Bewußtseyns, kurz, in der Philosophie überhaupt nicht von dem Verstande, sondern von dem praktischen Vermögen ausgehen müsse, auch so ausdrücken: das Ich ist erst Seele und dann erst Geist, in so fern nämlich Seele mehr auf die Triebe, das Streben, Geist mehr auf Verstand sich bezieht.

Liebe wird hier ganz allgemein genommen, ohne Beziehung auf Zweifachheit oder Einheit des Wesens, welcher Begriff aber auch nicht nothwendig darin liegt. Daß Sehnsucht eine Art Liebe sey, wird Jeder zugeben, und zwar kann Liebe in dieser

Gestalt statt haben bei einem ganz einsamen einzigen Wesen, ohne daß es dazu eines zweiten bedürfte; denn in der Sehnsucht liegt gar keine Beziehung auf ein anderes, schon bekanntes, gegebenes Wesen; daher ist eben sie die Quelle des Bewußtseyns, der Anfang der Welt. — Aber die Liebe ist nicht allein der Anfang des Bewußtseyns, sie ist noch mehr. Daß in einem liebevollen Wesen, in so fern es allein ist, die Selbstliebe, und sonach auch das in sich Zurückgehen erfolgen würde, braucht hier nicht nothwendig erwähnt zu werden. Ist das Denken, und überhaupt die allgemeine Thätigkeit des Ichs eine in sich zurückgehende, so kann das auch im Großen und Ganzen gelten, und es folgt also, daß, wenn Liebe der Anfang der Welt und des Bewußtseyns ist, sie auch das Ende und das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewußtseyns seyn muß.

Hiemit haben wir nun die Hauptpunkte verzeichnet, welche unserer Betrachtung der werdenden Ichheit, der Welt und Natur zum Grunde liegen müssen.

Hier wird dann auch erst das Bewußtseyn und das abgeleitete Ich in seinem Entstehen aus dem Ur-Ich vollständig erklärt werden, da der Theil erst aus dem Ganzen, nicht aber, wie andere Idealisten versucht haben, aus dem beschränkten Ich die unbeschränkte, unendliche, werdende Ichheit abgeleitet werden kann. Wir verweilen indessen einstweilen noch bei der Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns, die allerdings ohne die Naturlehre vollendet werden, und zugleich den Vortheil haben kann, diejenigen Punkte, deren Erklärung wir aus jener zu erwarten haben, näher zu bestimmen; eigentlich begreiflich machen lassen sie sich aber, wie gesagt, nur durch die Erklärung des ganzen Ichs, der Welt; erst daher ist die wahre Lösung des Räthsels zu erwarten, welches uns immer über unser Bewußtseyn bleibt.

Wir haben noch die productiven Thätigkeiten des Ichs zu betrachten; die einzige Art von Thätigkeit aber, die schon in der ersten allgemeinsten Bedeutung die productive Thätigkeit einschließt, ist das Dichten. Nun fragt sich, in welchem der verschiedenen Vermögen des menschlichen Bewußtseyns findet sich das Dichten. Das Denken und Nachdenken ist eine in sich

hereingehende, das Darstellen indessen eine aus sich herausgehende Thätigkeit, und in so fern gewissermaßen ein Dichten. Insofern es aber auf etwas Vorhandenes geht, worauf es sich gründet, ist es blos Werkzeug des Denkens und nicht Dichtung, denn der Dichter setzt nichts Vorhandenes voraus. In der Einbildungskraft scheint allerdings auch Dichtungsvermögen mit einbegriffen zu seyn, allein es kommt nicht rein darin zum Vorschein, indem hier Gedächtniß, Erinnerung, Nachdenken und Dichten zusammenfließen.

In der Erinnerung findet das Dichtungsvermögen gar nicht statt; die Erinnerung ist ein Wiederfinden des verlornen Selbst, sie schließt sich dem Vergangenen treu an, während das Dichten etwas Neues aus sich selbst hervorbringt und erzeugt. Aber eben daß es sich gar nicht in der Erinnerung findet, führt uns auf die Spur, wo wir es finden werden; der Erinnerung ist nämlich entgegengesetzt das Gefühl, und die durch dasselbe zur geistigen erhöhete Anschauung, und hier eben hat Erzeugung und Hervorbringung statt. Es ist die unmittelbare Berührung zweier geistigen Naturen, und was daraus entsteht etwas Neues. Der geistige Blitz des Verständnisses, der aufsteigt, wenn in der unmittelbaren Berührung der Sinn aufgefaßt wird, ist die schlechthin weiter nicht zu erklärende augenblickliche Schöpfung des Geistes, so zu sagen, eine Schöpfung aus nichts, und dies Fühlen, dies augenblickliche schöpferische Berühren und Umfassen des Geistes, des Sinnes, der Bedeutung ist offenbar nichts anders, als ein Dichten; denn dieser Sinn, diese Bedeutung ist nur in so fern vorhanden, als er ergriffen und ausgesprochen wird. Wie gesagt, in dem Augenblicke, wo der Blitz des Verständnisses aufgeht, ist die Bedeutung vorhanden, der Sinn geht durch die Hülle unmittelbar von Geist zu Geist, von Herz zu Herz, es ist durchaus ein Werk des Anschauenden und Angeschauten. Die geistige Anschauung ist ein unmittelbares Versetzen in den andern, wo das Ich zum Du wird, es ist das einzige Schöpferische im Bewußtseyn. — Ohne ein geistiges Gefühl und die Schöpfung desselben wird, wiewohl man es in dem gewöhnlichen Gebrauche nicht so streng und rein nimmt, kein Dichten gelten können.

Daraus, daß wir die productive Thätigkeit — die Dichtungskraft in das Gefühl, in die Liebe setzen, folgt eines Theils, daß die Dichtungskraft die eigenthümliche Denkart der Liebe, andern Theils, daß das menschliche Bewußtseyn nie einsam und allein, sondern immer symproductiv ist. Der angeschaute Geist producirt aber so wohl, als der anschauende, der den Sinn auffaßt. Dies steht der gewöhnlichen Theorie von der productiven Anschauung geradezu entgegen, welche, da sie voraussetzt, der anschauende Geist sey für sich allein productiv, alles glaubt aus dem menschlichen Bewußtseyn allein, das Ganze aus den Theilen erklären zu können, und ohne die geistige von der gemeinen Anschauung zu unterscheiden, annimmt, in der Anschauung werde Alles, der Geist sammt dem Stoff von dem Anschauenden producirt. Ob nun der Stoff gegeben oder gemacht sey, ist besonders für unsere Ansicht nicht wichtig; ja es ist uns eine höchst untergeordnete Frage, gar nicht so entscheidend, als in einem andern niedern Systeme des Idealismus; denn der rohe Stoff an sich ist eigentlich für uns nichts, ist ein leerer Schein, ohne Sinn und Bedeutung, und wenn er nicht ganz leer wäre, ist er doch, in so fern wir nichts annehmen, als Geist, von einem Geiste gegeben, und dann zwar nicht von dem Anschauenden, sondern von dem Angeschauten, so daß wir keineswegs über die Grenzen des Idealismus hinaus schreiten, und nicht dazu gezwungen sind, ein Nicht-Ich und Ding anzunehmen.

Bei uns wird in der Berührung, Durchdringung und Vermischung der beiden Geister nicht Stoff erzeugt, sondern ein Geist wird erzeugt im Stoffe, in der Auflösung und dies Selbst ist Geist. Dies Räthselhafte im schöpferischen Momente der Berührung, wo beide Geister Eins werden, ist Geist. Diese Entstehungsart eines Dritten aus der Vermählung von zweien Geistern in der Anschauung ist völlig ähnlich und gleich derjenigen, wie Naturwesen entstehen, durch thätige Vereinigung, Durchdringung und gänzliche Verschmelzung, nämlich zweier Kräfte in einer flüssigen Auflösung.

Da hier in Rücksicht auf die productive Anschauung einmal die Rede gewesen von Stoff, so wollen wir eine Erklärung

davon zu geben suchen, nur freilich keine Erklärung, woraus und wie der Stoff entstehe, denn diese kann hier noch nicht gegeben werden. Der Stoff ist ein Mittelding zwischen Gestalt und Kraft, ein Uebergang der Kraft zur Gestalt; was eigentlich Kraft sey, kann auch erst in der Weltlehre gezeigt werden. Setzen wir nun entgegen das gewöhnliche, gemeine Anschauen, und das zweckmäßige Handeln, so ist im Anschauen die Kraft im Ich; die Gestalt im Gegenstande; im Handeln umgekehrt die Kraft im widerstrebenden Gegenstande, die Gestalt aber im Ich, denn das Handeln ist ein Bilden, Gestalten. —

Alles, was in der Anschauung am Gegenstande erscheint, ist immer eine Gestaltung. Der Stoff ist nichts, als aufgelöste Kraft oder aufgelöste Gestalt. Schaut man z. B. etwas mit unbewaffneten Augen an, so sieht man die grobe sichtbare Gestalt als Gestalt und das Uebrige, was nicht recht sichtbar erscheint, als rohen Stoff; ist das Auge indessen bewaffnet, so erscheint auch das Uebrige als Gestalt; es war nur vorher zerflossen, aufgelöst, verworren, weil nicht gehörige Kraft vorhanden war, es wahrzunehmen. Und so erscheint uns denn für das Handeln sehr oft als bloßer Stoff, was uns für die Anschauung als Gestalt erscheint. Der Physiker kann z. B. über die Gestaltung des Holzes nachdenken, während der Handwerker es zu seinem Zwecke als bloßen Stoff behandelt.

Was man zuweilen auch unter Stoff versteht, und allerdings wohl von einer höhern Bedeutung ist, das ist eine so unendliche Mannigfaltigkeit in einem Gegenstande, daß sie nicht ganz übersehen, nicht mehr in einen Begriff zusammengefaßt werden kann, sondern den Eindruck einer unendlichen Fülle macht. Hier wird aber die höhere Bedeutung aus dem Geiste hinzugethan; denn die unendliche Fülle kann nie angeschaut werden, eben weil sie unendlich ist; die unendliche Fülle ist vielmehr Gegenstand einer weissagenden Ahnung, und diese Ahnung nimmt freilich eine bedeutende Stelle ein in der menschlichen Erkenntniß; denn eben der weissagende, ahnende Begriff der unendlichen Fülle ist gerade das Allgemeinere im Gefühle oder der geistigen Anschauung. Jede enthält mehr oder weniger eine

nähere oder entferntere Beziehung auf die unendliche Fülle, in so weit ihrer Natur nach jede eine verschiedene, eigene, originelle seyn muß und es ihrer unendlich viele gibt.

Das Dichtungsvermögen, als in der nächsten Verbindung mit der geistigen Anschauung, steht also auch in der nächsten Beziehung auf den ahnenden Begriff der unendlichen Fülle, und worauf sollte sich auch wohl das Dichtungsvermögen als das productive im Bewußtseyn näher beziehen, da dasjenige, was die schöpferische Kraft im Menschen erregen, und worauf sie gerichtet seyn soll, nicht anders bezeichnet werden kann, als durch unendliche Fülle. —

Anmerk. Die unendliche Fülle, in so fern sie Erkenntniß ist, ist Ahnung und Weissagung, in so fern sie eine Hervorbringung, ist sie Dichtung; d. h. sieht man auf die Form, so ist es Ahnung, Weissagung; sieht man auf die Kraft, die dabei thätig ist, so ist es die Dichtungskraft, diese liegt ihr zum Grunde. —

Die geistige Anschauung könnte gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht schon früher die Ahnung der unendlichen Fülle vorhergegangen wäre. Vor der Weissagung muß nothwendig schon eine Ahnung vorhanden seyn. Das, was das Auge öffnet, daß wir die Bedeutung des Angeschauten wahrnehmen, ist Ahnung der unendlichen Fülle. Das Erkennen in der geistigen Anschauung ist nicht sehr verschieden von dem Erkennen, welches ein Errathen ist; dem Errathen geht aber Ahnen vorher; und das Ahnen kann kein anderes seyn, als das des Unendlichen; der Sinn für die geistige Anschauung ist eben die Ahnung der unendlichen Fülle; der Trieb nach dem Unendlichen muß Ahnung werden, er muß mit einer Ahnung (Hoffnung, — diese mit Glauben) verbunden seyn, weil sonst die Liebe nicht geistige Anschauung werden könnte, hoffnungslos bliebe; kurz die geistige Anschauung ist zugleich ein Ahnen, Errathen und Ergreifen.

Der Stoff ist in jener Beziehung dann nur Hülle der unendlichen Fülle und in dieser Bedeutung kann man ihm dann auch Wirklichkeit beilegen. Es beweist zugleich, daß hier nur von einer geistigen Anschauung die Rede sey, da sie nämlich blos

den Geist auffaßt und den Stoff als Hülle läßt. Der Stoff in der gemeinen Anschauung, der jene höhere Bedeutung nicht hat, ist auch ohne Wirklichkeit; von ihm gilt, was früher von der Richtigkeit und Untauglichkeit des Stoffs zur Erkenntniß ist gesagt worden.

Stellen wir Wissen in die Mitte zwischen Anschauen und Darstellen, als vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen, so können wir es jetzt auch zwischen Erinnern und Dichten stellen, nur freilich in verschiedener Beziehung, da die Art des Wissens in beiden sehr verschieden ist. Intensive ist das Wissen größer in der Erinnerung, es ist gewiß, aber beschränkt.

Man könnte die eigenthümliche Art von Wissen, die in der Erinnerung statt findet, am schicklichsten durch Kennen ausdrücken. Das Wissen im Dichten steht in Rücksicht der Intensität und der Gewißheit auf einer unendlich niedrern Stufe, dagegen ist es extensiv viel größer. Selbst das Ahnen muß, in so weit es einen Grund von Gewißheit hat, zu diesem Wissen gezählt werden. — Wir haben es bisher mit zwei Arten des Gefühls zu thun gehabt, die wir aus dem Bewußtseyn selbst abgeleitet haben, das, was einen Theils die Sehnsucht, der durchaus unbestimmte und unbestimmbare, sich nach allen Richtungen ins Unendliche ergießende Trieb, der in dem einsamen alleinen Ich statt haben kann und als die Grundkraft aller menschlichen Thätigkeiten und als erster Anfang des Bewußtseyns erscheint; andern Theils das nicht mehr einsame, sondern in der gemeinschaftlichen Berührung, Verbindung und Vermischung mit einem andern bestehende geistige Gefühl. Wir wollen dieselben nun vergleichen mit den niederern, blos natürlichen Gefühlen, die wir am kürzesten thierische nennen, wiewohl wir damit zu viel thun, da das Wesen der Thierheit erst durch die Naturlehre erklärt werden kann. Wir können es aber als etwas Gegebenes annehmen. Auch ist soviel aus dem Vorhergehenden bekannt, daß zum Anschauen und Fühlen Wille, und zu diesem ein articulirter Leib erfodert wird, d. h. ein Körper der Sinn hat, mit einem Wort ein Thier.

Alle thierischen Gefühle lassen sich nun auf drei Hauptgefühle zurückführen, die allen übrigen zum Grunde liegen, auf

Wohllust, Zorn und Furcht. Diese Eintheilung ist nicht allein durch die Geschichte der Natur selbst bestätigt, da sie vor allen andern so deutlich und auffallend hervortreten, sondern auch schon in ihrem innern Wesen, Charakter und Zusammenhange zeigt sich die Vollständigkeit derselben.

Wohllust geht auf Verbindung, Vereinigung, Furcht auf Trennung, gänzliche Absonderung, Zorn steht in der Mitte; er ist eine Annäherung, um sich zu trennen, eine Verbiudung, um zu vernichten.

Betrachten wir diese Gefühle sowohl in Rücksicht ihrer eigenthümlichen Form, als Wesen, im Verhältnisse zu dem geistigen Gefühle, so erscheint die Wohllust, in so fern sie doch auf die Vereinigung geht, als das Einzige, was diesem höhern Gefühle ganz entspricht, und daher muß es auch als das erste und Grundgefühl aller andern thierischen Gefühle angesehen werden. Zorn und Furcht erscheinen bei weitem nicht als so wesentlich, sondern blos als nothwendige, untergeordnete Werkzeuge. Der Zorn ist indessen als ein gährendes, immer durchaus bewegliches Gefühl edler als die Furcht, die sich von Allem trennend, sich stets mehr in sich zurück- und zusammenzieht. Der Zorn ist doch ein trennendes und verbindendes Gefühl zugleich; und in so fern eine Gährung von Kräften in ihm vorhanden, wie sie oft der Verbindung, Vermischung und Erzeugung vorhergeht und sie veranlaßt, kann man sagen, daß gewissermaßen ein erzeugendes Princip in ihm sey. Er steht also auf jeden Fall noch in einiger Beziehung auf das Gefühl der Vereinigung. — Die Furcht ist das niedrigste Gefühl; sie geht blos auf Trennung, ist blos nothwendig zur Selbsterhaltung, und auch allein auf diese sich beziehend. Man kann freilich wohl die Furcht ein vernünftiges Gefühl nennen; in diesem Sinne ist aber Vernunft etwas Unwürdiges, Untergeordnetes, bedeutet die Unterwerfung des Ichs unter das Nicht-Ich, eine bewußte, besonnene, freiwillige Knechtschaft und es müßte in so fern auch jedem Thier Vernunft zugeschrieben werden.

Für das geistige Gefühl der Sehnsucht findet sich gar kein entsprechendes thierisches Gefühl, es steht in gar keiner Bezie-

hung mit den thierischen Gefühlen; daher auch diejenigen, die aus diesem alles herleiten wollen, Materialisten und Empiriker, dies Gefühl der Sehnsucht ganz läugnen müssen, während doch das Gefühl der geistigen Anschauung durch die Beziehung, die es auf die Wohllust hat, gewissermaßen zu den thierischen Gefühlen herabgezogen werden kann, wie das dann auch oft geschehen.

Jedes der Naturgefühle erzeugt einen eignen analogen Trieb, als nähere bestimmte Richtung des allgemeinen Triebes.

Die Sehnsucht erzeugt auch ihre eigenen Triebe, die aber eben so, wie sie selbst, von allen thierischen Gefühlen abgeschieden sind. Die Sehnsucht, als ein unendlicher Trieb, kann in der bedingten Welt nie einen Gegenstand haben, sie bleibt also immer Sehnsucht. Indessen erzeugt oder belebt sie, wie gesagt, zwei Triebe, die nicht mehr Sehnsucht sind, in gewisser Rücksicht aber ihre unendliche Natur behalten. Der eine ist der Form nach, der andere dem Inhalte nach unendlich. Dieser der Trieb nach Erkenntniß, die Wißbegier, jener der Trieb zur spielenden Thätigkeit, das Vergnügen am bloßen Spiel seiner Kräfte. Man sollte dies jedoch eigentlich nicht Trieb nennen, denn in der Natur findet kein Trieb zur zwecklosen Thätigkeit statt, wohl aber kann, wo Kraft ist, das Bedürfniß eines solchen Spieles vorhanden seyn, ein eigentlicher Spieltrieb, ein bloßer Trieb zur spielenden, zwecklosen Thätigkeit kann nur in einer verwilderten Natur statt haben. — Wir wollen es also vielmehr ein Bedürfniß nennen. Dieser Zustand ist so sehr merkwürdig in der menschlichen Natur, indessen nur da, wo er in starken Seelen, und zwar ursprünglich und nicht angelernt erscheint; denn nur da, wo alle Fähigkeit zur zweckmäßigen Thätigkeit vorhanden ist, und sich doch eine willkürliche Richtung zur spielenden Thätigkeit zeigt, muß sie aus einem höhern Princip, aus dem Wesen der Sehnsucht, als unendlicher Trieb nach allen Richtungen hin abgeleitet werden, und dann ist die spielende Thätigkeit offenbar über der zweckmäßigen, weil sie der Form nach unendlich ist.

In der Liebe vereinigt sich Alles; sie ist als Trieb und

Grundgefühl zugleich das umfassendste aller Triebe und Gefühle, sowohl der Sehnsucht, als der untersten thierischen Gefühle, sie ist, so wie der Anfang, woraus alles entspringt, so auch die Auflösung, worin alles wieder zurückkehrt.

Wir gehen jetzt zu einer nähern Betrachtung der Erinnerung. Wir kamen auf den Begriff der Erinnerung, indem wir das Ich als Stückwerk, als endliches und unendliches, als Ding und Welt zugleich fanden. Daß Alles, was wir anschauen und denken, geistig, daß Alles, was uns erscheint, uns in dem Ich erscheint, weil alles Ichheit ist, daß also Alles, was in das Ich hineinkommt, schon in demselben eigentlich vorhanden, daß es zum Theil auch gottverwandt ist, haben wir im ersten Buche zur Genüge gezeigt, es kommt nun darauf an, wie und auf welche Art das abgeleitete Ich mit dem ursprünglichen zusammenhange? Vollständig kann dies nur in der Weltlehre erklärt werden; vorläufig läßt sich blos in Beziehung auf das System des Denkens das Verhältniß des einen zum andern angeben, und dies geschieht am besten durch den Begriff der Erinnerung. Man hat zwar auch wohl, wie nämlich Leibnitz, durch angeborne Begriffe oder durch ursprüngliche Denkgesetze, durch einen Gegensatz a priori und a posteriori, den Zusammenhang des beschränkten Bewußtseyns mit dem unendlichen erklären wollen, allein dies ist sehr unbefriedigend. Wer hat denn dem Ich die Denkgesetze gegeben? wer hat ihm diese Begriffe eingepflanzt? Dies bleibt immer unbestimmt. Jene älteste, einfachste Ansicht, daß in dem endlichen Ich Funken und Spuren erwachen einer ehemaligen Vereinigung mit dem unendlichen göttlichen Ich, gleich wie die Erinnerung an eine dunkle Vergangenheit, der man sich nur halb und halb entsinnt, verdient durchaus den Vorzug, nur kommt es darauf an, genau zu bestimmen, welche Ideen der Erinnerung angehören, und welche nicht. Bei Plato herrscht hierin eine große Verworrenheit. Man weiß da nicht genau, was lediglich aus der Erinnerung, und was aus der Erfahrung und andern Quellen u. s. w. geflossen. Eben so ist es mit jenen angeborenen Begriffen, Denkgesetzen u. s. w. Hier ist gar nicht so ganz rein gesondert, was nothwendig nicht anders

als einen höhern Ursprung der Art, wie die Erinnerung, haben muß; die meisten lassen sich aus andern Gründen erklären.

Man kann im Allgemeinen freilich Alles, was über den Horizont des endlichen Ichs hinausgeht, und aus ihm nicht zu erklären ist, als aus der Erinnerung an die ehemalige Göttlichkeit ansehen; denn dies ist im Allgemeinen richtig. Ein endliches Ich, dem die Fähigkeit versagt wäre, sich seines ehemaligen göttlichen Zustandes zu erinnern, würde auch gar keiner höhern Erkenntniß fähig seyn, und in so fern fließt dann alles, sowohl die geistige Anschauung, als die schöpferische Einbildungskraft aus der Erinnerung, und ist diese die Grundlage alles Höhern und Göttlichen im Menschen.

Allein der Form nach findet sich hier ein Unterschied. Sehen wir auf die schlechthin allgemeinsten Gedanken im menschlichen Bewußtseyn, auf den Begriff der Einheit und der Fülle, so ergibt sich, daß der Begriff der unendlichen Fülle, der aller Naturbegeisterung und aller geistigen Anschauung zum Grunde liegt, ein Begriff, der nicht aus mannigfachen Wahrnehmungen mühsam zusammengesetzt, sondern, so zu sagen, ein einziger Blick ist, und nicht eigentlich aus der Erinnerung kann hergeleitet werden. Die Erinnerung kann eben so wenig als die Anschauung die unendliche Fülle ganz übersehen und erschöpfen. Die unendliche Fülle als solche läßt sich nicht anschauen, man müßte dann eine Anschauung annehmen, die nie vollendet werden könnte. Dieser Begriff kommt nur, wie gezeigt worden, durch das ahnende, weissagende Gefühl in das menschliche Bewußtseyn. Es ist weder Anschauung, noch Erinnerung, sondern Weissagung eines Gedankens, auf welchen der Mensch nicht kommen könnte, wenn er nicht durch das Göttliche darauf geführt würde. Die Weissagung selbst ist ein schöpferischer Act. — Der Begriff der Einheit kann hingegen durchaus nicht anders, als aus der Erinnerung hergeleitet werden; aus der Anschauung ist er eben so wenig zu erklären, als aus der Vernunft. Da wir ihn auf Alles übertragen, was wir denken und anschauen, so muß er doch schon vorher in uns vorhanden seyn. Es ist ein durchaus göttlicher

Begriff, er könnte sich nicht in der sterblichen Ichheit finden und der Mensch wäre nie darauf gekommen, wenn er selbst nicht Eins gewesen wäre in Gott und mit Gott; denn er findet sich als in sich selbst gespalten und getrennt, voller Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, kurz, als Stückwerk, der Einheit vielmehr entgegengesetzt; wollte der Mensch also blos bei sich selbst stehen bleiben, so würde ihm dieser Begriff nie entstehen. Daß hier nicht der gemeine Begriff der Einheit, obgleich dieser auch erst aus dem höhern erklärbar ist, gemeint sey, versteht sich von selbst. Die erste, höchste, ursprüngliche Einheit ist die unendliche, in der das Unendliche und die Einheit ursprünglich und in der That eins und dasselbe sind; daher man dann auch sagen könnte, der Begriff des Unendlichen müßte aus der Erinnerung abgeleitet werden; allein da es ein zweifaches Unendliches, eine unendliche Fülle sowohl, als eine unendliche Einheit gibt, so gehört es auch zweien Vermögen an. Der Begriff der unendlichen Einheit ist aber nicht blos als Gedanke zu nehmen, er ist Gedanke und Gefühl zugleich; denn wollte man die Gefühle des Erhabenen der Rührung, die als das höchste im Menschen erscheinen, auflösen, so würde man sie nicht anders, als aus der Erinnerung an die unendliche Einheit erklären können. Alle Gefühle fließen freilich in der Liebe zusammen, indessen kann man auch eben von der Liebe sagen, daß sie die Ahnung der unendlichen Fülle sowohl, als die Erinnerung an die unendliche Einheit sey. Die Musik, wo sie mit Würde getrieben wird, hat einzig zum Zweck, die Erinnerung an die unendliche Einheit zu erregen. Die unendliche Einheit ist also keineswegs ein todter Begriff, sondern vielmehr ein durchaus lebendiger Begriff, der zugleich Gefühl ist. — Aus diesem lebendigen Grundquell fließt nun die gemeine, mathematische, endliche Einheit, die man die starre nennen kann. Diese Einheit, wo ein Ding eins ist, wenn es abgesondert ist, entsteht durch die Verbindung des Wahnbegriffes des Dings, mit dem wahren Begriffe der höhern Einheit, es ist ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum. Der Begriff der Einheit, der einem Ding beigelegt wird, kann doch nie

aus der Erfahrung abgeleitet werden, es ist, wie gesagt, eine Anwendung der höhern unendlichen Einheit auf das beschränkte Endliche. Sondert man den Begriff des Dings davon ab, so bleibt immer unendliche Einheit.

Es gibt noch eine andere Einheit, diejenige nämlich, die sich in Glieder theilt, und doch wieder Ganzheit und Einheit ist. Die gegliederte Einheit, wie sie sich in der Natur und Kunst zeigt, wodurch mehrere Glieder und Kräfte aus einer Wurzel hervorgehen und zu einem Ganzen verbunden sind. Insofern die geringste Zahl der Glieder, die mit einem Gegensatze doch ein Ganzes ausmachen, drei ist, kann man diese Einheit die dreieinige Einheit nennen. Der Gliederbau erfodert nothwendig einen Gegensatz, dieser ist nicht ohne Zweiheit, Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit, nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller Construction, wenn es gleich Constructionen geben kann, wo die Dreieinigkeit aus einer dreifachen und mehrfachen Dreieinigkeit besteht. Genug, ohne Dreieinigkeit ist keine wahre Construction möglich. Diese organische Einheit in einer unendlichen Organisation, wie bei den Naturwesen und den Werken der Kunst, ist eine Rückkehr aus der gemeinen starren zur höhern lebendigen Einheit.

Aber nicht allein diese dreifache Einheit fließt aus der Erinnerung; ist die Einheit angeboren, so muß auch das Entgegengesetzte, die Zweiheit es seyn, da man philosophisch eben nicht annehmen kann, daß ein einzelnes Princip so isolirt angeboren sey. Auch läßt die Zweiheit sich nicht aus der Einheit ableiten, ja es ergibt sich aus der Zweiheit selbst, daß nicht die Einheit allein nur aus der Erinnerung zu erklären sey.

So wie eine dreifache Einheit, gibt es auch eine dreifache Zweiheit, wovon die erste und dritte nie aus der Erfahrung geschöpft werden kann. Die erste ist nämlich die ungleiche unendliche, bewegliche, lebendige, schöpferische Zweiheit, die am deutlichsten vorgestellt werden kann durch zwei unendliche krumme Linien einer unendlichen Ellipse, wo das eine Centrum gegeben ist im Endlichen, das andere im Unendlichen liegt. Diese Zwei-

heit schließt eine Verbindung in sich; aber eine höchst ungleiche, da das Eine über das Andere unendlich erhaben ist. — Die zweite ist die gemeine, endliche gleiche, starre, unbewegliche; zweien parallel, ohne alle Berührung neben einander fortlaufenden Linien zu vergleichende Zweiheit. Mit dieser begnügen sich die meisten Philosophen, da wir sehen, daß sie es nicht weiter bringen, als bis zu einem bloßen Parallelismus zweier Thätigkeiten, die ohne Verbindung neben einander fortlaufen. Diese gemeine arithmetische, auf der völligen Gleichheit und Absonderung beruhende Zweiheit, die eben daher weder Beweglichkeit noch Verbindung in sich schließt, kann auch noch aus der höhern abgeleitet werden.

In der dritten Zweiheit findet zwar ebenfalls völlige Gleichheit, jedoch in der Gleichheit Berührung und Verbindung, gänzliche Vereinigung und Vermischung statt. Ihr Bild ist die Ellipse, wo zwei unendliche Linien, deren Centra im Unendlichen liegen, sich jedoch berühren. Sie ist die Form aller Verbindungen und Vermählungen, die auf Gleichheit beruhen; sie beruht, wie die dritte Einheit in der Natur und Kunst, auf der Gliederung und Formung und ist, wie diese, eine Rückkehr aus dem Starren, Unthätigen in das Freie, Bewegliche, Göttliche; wie denn überhaupt in der Natur und im Menschen das Starre und Unbewegliche durch Organisation und Gestaltung zum Freien, Göttlichen zurückkehrt.

Diese dreieinige, gegliederte, elliptische Zweiheit, wo zwei völlig gleiche Eins geworden sind, gilt auch, wenn sie schon weniger vorkommt, wie die dreieinige Einheit, in dem Bau der organischen Natur; sie ist ihrer ganzen Form nach Ausdruck der Thätigkeit und des Lebens.

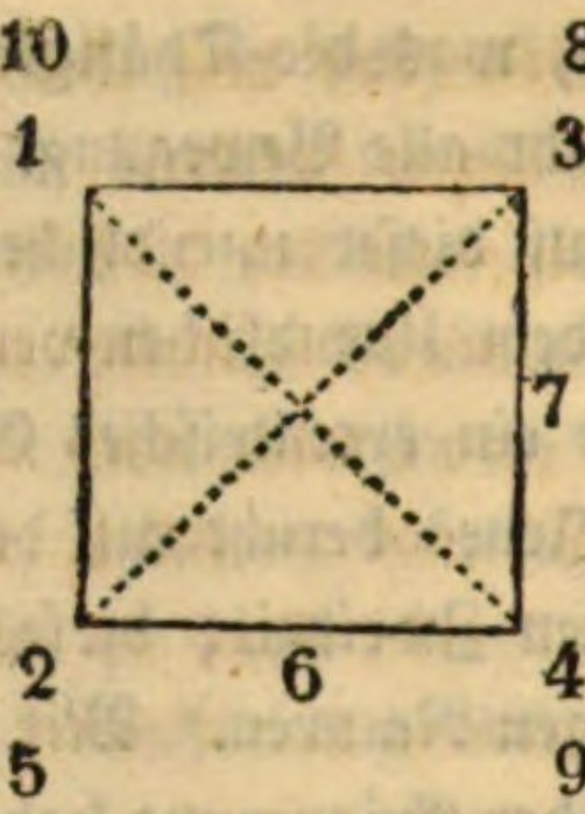
Wir haben also eine unendliche, göttliche Zweiheit, eine endliche, parallele, arithmetische Zweiheit, und eine gegliederte, dreieinige, elliptische Zweiheit. Im Ganzen gilt, was wir von der Einheit gesagt haben, auch von der Zweiheit. So wie die Liebe eine Erinnerung an die unendliche Einheit u. s. w. genannt worden, gilt dies auch von der unendlichen, göttlichen Zweiheit. Denn diese, wo das Endliche mit dem Unendlichen

verbunden ist, ist eben, was die Thätigkeit des Lebens überall verbreitet, auf ihr beruht alle Bewegung. Das Gefühl des Erhabenen beruht eben auf dieser unendlichen, göttlichen Zweiheit, wo das Endliche mit dem Unendlichen verbunden ist. Das Gefühl des Erhabenen ist ein excentrisches Gefühl; das des Schönen ein organisches. Jenes beruht auf dem Widerstreit in einer unendlichen verschiedenen Zweiheit; dieses auf der Verbindung zweier ähnlichen geistigen Naturen. Mit der Ableitung der Einheit und Zweiheit aus der Erinnerung haben wir die Quelle des ganzen Zahlensystems angegeben. Die Einheit in ihrem ganzen Umfange ist zwar die Grundlage des ganzen Zahlensystems überhaupt, aber wir haben schon gesagt, die Zweiheit läßt sich nicht aus der Einheit herleiten, sie muß auch aus der Erinnerung geflossen seyn.

Diese beiden sind die ersten ursprünglichen Grundzahlen; aus ihnen folgen die zehn einfachen Grundzahlen, aus diesen alle übrigen.

Ist einmal durch das ursprüngliche Vorhandenseyn der Einheit zugleich mit der Unendlichkeit im Bewußtseyn, durch Erinnerung, die Möglichkeit überhaupt eines Zahlensystems gegeben, so ist es auch die eine unendlich große und kleine Zahl. Dies ergibt sich aus der Freiheit des Ichs, die ja in der Ausdehnung und Zusammenziehung besteht; aus $^1/_0$ $^0/_1$ lassen sich alle nur denkliche Brüche machen.

Also: die Einheit und Zweiheit müssen als ursprüngliche Zahlen angenommen werden. Sie können aus keiner andern abgeleitet werden. Die Dreiheit ist in der Einheit selbst gegeben durch die Rückkehr der gemeinen Einheit zu der höhern. Die Vierheit entsteht aus der Verdoppelung der Zweiheit, sie ist eine nothwendige Ergänzung der Zweiheit und gehört mit zu ihrem Systeme. Denn soll die starre, parallele Zweiheit doch verbunden, geschlossen, gestaltet und geformt werden, so kann dies nicht anders geschehen, als durch Verdoppelung, durch das Quadrat. Diese Zahlen nun geben zusammen Zehn, wie auch schon die Pythagoräer bemerkt haben:



und hierbei kann der Philosoph füglich stehen bleiben; aus diesen einfachen Zahlen, zusammengenommen mit dem unendlich Großen und Kleinen, müssen sich alle andern ableiten lassen.

Nach unserer Denkart sind demnach die Zahlen die einzigen, angebornen, ursprünglichen Begriffe; alle andern, für solche ausgegebene, lassen sich auf andere Weise befriedigend erklären. Daß nicht die ganze, unermeßliche Menge von Zahlen als eben so viele ursprünglich eingeprägte Eindrücke betrachtet werden können, versteht sich von selbst aus dem Gesagten, es ist nur die Rede von den ersten Grundzahlen, alle übrigen sind der Combination der Einbildungskraft zuzuschreiben.

Und hiemit haben wir den Zweck unserer Untersuchung erreicht: genau anzugeben und zu bestimmen, was in unserm Bewußtseyn lediglich aus der Erinnerung herzuleiten sey.

Das sterbliche Ich war ehemals verbunden mit dem, dessen es sich jetzt erinnert. Die Begriffe der unendlichen Einheit und Zweiheit würden nicht im sterblichen Ich seyn, wenn es nicht im frühern göttlichen Seyn Eins und Zwei gewesen wäre. Das Räthsel aber, wie es ehemals im unendlichen Ich Einheit und Zweiheit gewesen, kann erst durch die Betrachtung des Weltichs selbst gelöst werden.

Nachdem wir nun die verschiedenen Vermögen des höhern Bewußtseyns, das Gefühl der geistigen Anschauung, die Einbildungskraft, und den Verstand, die Sehnsucht und Liebe und zuletzt die Erinnerung, jedes einzeln betrachtet haben, wollen wir

durch eine allgemeine Uebersicht das Ganze zu vollenden, und in gehörige Klarheit zu setzen suchen.

Könnte der erste Abschnitt der der Anschauung auch der der Vernunft genannt werden, so dieser zweite der der Erinnerung und des Verstandes, auch der der Liebe, da in ihr Alles zusammenfließt, aus ihr Alles abgeleitet wird. Allein im Gegensatz gegen das erste Buch ist der Begriff, in dem sich Alles vereinigt, doch vielmehr der Begriff des Verstandes.

Der Verstand bringt alle Kräfte und Fähigkeiten, die als Arten des freien Denkens aufgezeigt werden, in Eins, macht den Geist zu einem Ganzen, er beherrscht ihn in allen seinen Theilen, und in so fern auch die Vernunft, ja er verbindet sich mit ihr, aber dergestalt, daß er ihr Grenzen setzt und ihr Gebiet anweiset.

Das Wesen des Verstandes besteht aber in der Freiheit des Denkens und in der Anordnung der Construction. Das freie Denken ist in der Einbildungskraft gegeben, der Verstand ist nicht, wie diese, ganz frei, aber auch nicht so gebunden, wie die Vernunft; er ist thätig aber geordnet.

Was ist nun das eigentliche Geschäft des Verstandes, was sein Zweck und Beginnen? Warum weicht er ab von der gänzlichen Freiheit der Einbildungskraft, und fügt sich zum Theile wieder unter das Gesetz der Vernunft, in so weit er auf eine gesetzmäßige Ordnung sieht? — Dieser Zweck, dieses Geschäft muß im Ich, in dem Gebiete des Bewußtseyns gesucht werden; denn würde es außerhalb desselben gesetzt, so würde der Verstand unter die Herrschaft eines Dings gerathen. Und zwar ist dieser Zweck im geistigen Theile des Bewußtseyns gegeben; der Verstand ist überhaupt selbst nichts, als Geist, wenigstens mehr Geist, als Seele; diese steht in naher Beziehung auf das Gefühl, aber er ist geordneter, ausgesprochener, gebildeter Geist; er ist im innern Wesen Geist, construirte, gebildete Seele. Sein Geschäft ist, den Stoff der Einbildungskraft, der Erinnerung und des Dichtungsvermögens in Begriffe zu construiren. Die bloße Zweckmäßigkeit und den Gebrauch können wir nicht als den Zweck desselben annehmen; das hieße die Sache von dem

gemeinen Standpunkte der Vernunft ansehen; wir müssen vielmehr den Zweck des Verstandes darin setzen, daß das geistige Bewußtseyn selbst verstärkt und erhöht werde. Das Wesen des Verstandes ist also Besinnung, Besonnenheit die Frucht desselben. In dem höhern Sinne, wo nämlich das Ich die ganze Welt umfaßt, kann man auch sagen: Selbstbewußtseyn ist das Geschäft des Verstandes.

Der Verstand soll den Stoff des Wissens ordnen und aussprechen. Wissen, welches wir in die Mitte von allen Thätigkeiten setzen, die das Bewußtseyn umfaßt, zwischen Anschauen und Darstellen, und zwischen Erinnerung und Weissagung, heißt die Welt denken. Mehr läßt sich nicht vom Wissen sagen; damit ist es jedoch noch kein Verstehen, denn Verstehen läßt sich nicht ohne Einverständniß denken. Zum Verständniß gehört nothwendig Mittheilung; die Darstellung ist der Prüfstein des Verstehens. Das Wissen ist aber unter allen den verschiedenen Arten von Denken das innerste Denken, daher auch klar, was sonst unbegreiflich scheint, daß man wohl etwas wissen kann, ohne es recht zu verstehen und ohne daß man sich dessen in seinem ganzen Umfange bewußt ist. — Man muß es ordnen und aussprechen; erst dann wird es deutlich und das ist eben die Sache des Verstandes, so lange man sich nicht sich und andern deutlich machen kann, versteht man noch nicht vollkommen.

Das Wissen, etwas durchaus Innerliches, geht blos auf den Stoff, das Verstehen ist auch etwas Aeußeres, geht auch auf die Form. Der Verstand ist Wissen dem Geiste und dem Buchstaben nach; da das wesentlich Unterscheidende des Verstandes in der Mittheilung besteht, gehört eben auch das Wort wesentlich zum Verstande; versteht sich Wort im allgemeinen, höhern wissenschaftlichen Sinne, als Bild des Geistes, entweder als willkürliches oder natürliches Sinnbild; als bloßer Ausdruck eines geistigen Sinnes ist das Wort nothwendig ein Bild, weil alle Darstellung bildlich ist; und so besteht dann das Wesen des Verstandes in der Verbindung des Geistes und des Worts durch den Begriff; die Begriffe sind seine Formen. Hieraus folgt nun noch eine nähere Bestimmung für das Ideal

des Begriffs. Wir haben früher gesagt, daß der organische Gliederbau allerdings Regel und nothwendige Form des Begriffes sey, daß aber doch der Sinn und der lebendige Geist allemal das Höchste und Letzte seyn müsse, weil sonst alle noch so organisch construirte, noch so herrliche Formen doch immer leer sind, wie dann auch kein Stoff organisch werden kann, ohne daß Sinn darin ist. In Beziehung hierauf ergibt sich also aus dem Vorhergehenden, daß jeder Begriff ein Wort d. i. ein Sinnbild für eine geistige Anschauung seyn müsse, umgekehrt die gewöhnliche Forderung: jedes Wort soll einen Begriff enthalten. Der Begriff soll nach uns nicht allein eine willkürliche Construction und Anordnung von allerlei Stoffen, sondern zugleich ein Sinnbild, ein den Geist ausdrückendes Wort seyn; daraus folgt weiter, daß jeder Begriff immer auch etwas Unerklärbares, Unauflösbares, Unbegreifliches enthält, nicht als etwas, was gar nicht in das menschliche Bewußtseyn eingehen könne, sondern was sich durch den bloßen Begriff und durch alle Construction nicht mittheilen läßt, wozu die geistige Anschauung durchaus nothwendig ist, während Begriffe, die blos willkürlich construirt sehr begreiflich sind, durch den bloßen Begriff begriffen werden können. —

Begriffe, wie wir sie hier verlangen, sind was Kant, Fichte und vor ihnen so viele Andere Ideen nennen, diese sind eben, so viel und mancherlei Definitionen die verschiedenen Philosophen auch davon gegeben, nach aller Uebereinstimmung zwar Begriffe, enthalten aber wegen ihrer Beziehung auf das Unendliche und überhaupt wegen der hohen Stufe, worauf sie stehen, etwas Unbegreifliches und Unerklärbares.

In Rücksicht auf die andern Philosophieen besteht also der Unterschied unserer Ansicht lediglich darin, daß bei uns alle philosophischen Begriffe Ideen seyn müssen, dies fremde Wort demnach ganz wegfällt. Alle andern Begriffe sind uns blos Urtheile der Vernunft, die gar keine Erkenntniß geben, blos praktische, mathematische Begriffe, ganz null für die Philosophie. —

Für die geistige Anschauung ergibt sich bei dieser schließ-

lichen Uebersicht eine neue Beziehung. Bisher war blos von der Beziehung auf das Gefühl die Rede, und dies ist allerdings immer das Wesentliche und Erste. Jetzt aber, wo wir die Erinnerung näher betrachtet haben, wird auch eine Beziehung auf diese begreiflich; die geistige Anschauung kann wohl die höhere Erinnerung erregen: manche Gefühle, welche die geistige Anschauung begleiten, enthalten solche Erregungen der heiligen Zahlen in unserem Seelen-Grunde, z. B. bei der Musik.

Man könnte das Wesen des Höchsten in der vollkommensten geistigen Anschauung, nämlich des Schönen, darin setzen, daß Beides, die Ahnung und Weissagung der unendlichen Fülle und die Erinnerung an die unendliche Einheit, ursprünglich darin zusammen traf. Man setzt zwar auch allgemein das Wesen der Schönheit in die Mannigfaltigkeit und Einheit; aber dies ist meistens nur ganz oberflächlich aufgefaßt; man setzt das Wesen der Schönheit in die Form, ohne auf den Geist und die innerliche, tiefe Bedeutung zu gehen.

Das Gefühl der Schönheit, als Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, wie wir es nehmen, fällt wieder zusammen mit dem Gefühle der Liebe.

Die Betrachtung des Gefühls wird sehr vervollkommnet und erhöhet werden, wenn wir eines Theils in Rücksicht der undenklichen Mannigfaltigkeit und großen Mischung der Gefühle, andern Theils in Rücksicht der Subjectivität des Gefühls, wie bei der Ableitung des Zahlensystems, aus der Erinnerung, die einfachen Grundzahlen, so auch die einfachen Grundgefühle herauszufinden suchen.

Wie kann das Gefühl, das als eine durchaus blos innere Anregung und Verwandlung nur eine subjective Beziehung auf das Ich ist, wie kann es Wahrheit geben und Allgemeinheit? Und was ist dann von so vielen mannigfaltig verschlungenen und verwebten Gefühlen das erste, einfache Urgefühl, das sich verhält zu jenen, wie die Primzahlen zu der unendlichen Reihe der andern Zahlen?

Kurz, mit einem Worte, welche sind die einfachen und zugleich die wahrhaften Gefühle?

Ein schlechthin einfaches, aber eben daher auch unerklärbares, unbegreifliches Gefühl ist die Freude, unerklärbar, d. h. man muß es selbst gefühlt haben, durch den Begriff allein kann man es nicht kennen, denn ist es ganz leer; denn nur zusammengesetzte Gefühle lassen sich wohl durch Begriffe mittheilen c).

Das der Freude entgegenstehende, auch einfache Gefühl ist der Schmerz. Abstrahiren wir nun von dem Unbegreiflichen in beiden, halten uns blos an dem durch allgemeine Wahrnehmung Gegebenen, und betrachten sie im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und Zuständen des Ichs, mit welchen sie zusammentreffen und zusammenbestehen, so finden wir, daß die Freude ist die Uebereinstimmung unseres Wollens mit dem Denken; Denken, was wir denken wollen; Denken natürlich im allgemeinsten Sinne genommen; Schmerz aber etwas denken müssen, was wir nicht wollen, und zweitens wollen müssen, was wir nicht denken können; in so fern nämlich in dem Ich außer dem Wollen nichts als das Denken ist; denn Alles, was wir äußere Gegenstände nennen, ist ja nur dadurch, daß wir denken in Beziehung auf das Ich. Denken und Vorstellen vertritt uns die Stelle des Seyns; alles Seyn wird uns zum Denken, wir sind nichts, als was wir denken d). Die Freude ist, wie man sieht, einfacher als der Schmerz, da von ihr nur Eine Erklärung, von jenem aber mehrere statt haben. Es ist immer ein mannigfaltigeres Gefühl, es ist Unzufriedenheit, die Freude-Sehnsucht. Jene Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung des Denkens und Wollens macht die Form dieser Gefühle aus; eigentlich ist es wohl dasselbe, wie die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit dem Vollkommenen. Freude und Schmerz sind die unmittelbaren Wahrnehmungen der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung. Bleibt man aber blos hierbei, bei dem Inhalte der Gefühle, dem Vollkommenen stehen, so ist man zu sehr im Widerspruche mit der Wirklichkeit, wo wir sehen, daß Menschen sich über etwas freuen, was unvollkommen und unsittlich ist; auch gibt es so viele

Modificationen von Freude und Schmerz, als es Arten des Vollkommenen gibt, z. B. des Schönen, Guten, Erhabenen und was aus der Zusammensetzung für verschiedene Arten entstehen mögen.

Abstrahiren wir vom Stoff und halten uns allein an der Form, an der Uebereinstimmung des Denkens und Wollens, so fällt diese Schwierigkeit weg, und wir können uns ganz gut erklären, warum jede Erreichung eines Zwecks Freude erregt, wenn schon sie unklug und unsittlich ist und gegen ein Gesetz der Natur und der Kunst anstößt.

Was die Wahrhaftigkeit anbelangt, so ist gewiß, daß alle Gefühle, die sich auf die gemeine Wirklichkeit, auf das Bedürfniß, kurz, auf die Endlichkeit beziehen, keine wahrhafte, sondern ganz inhaltsleere sind, denn es gibt, wie schon oft gesagt, nur Ichheit; nur diese ist wahr und wirklich, alles andere auf der Beschränktheit, auf dem Vorurtheile des Dings beruhende Täuschung. Ein wahrhaftes Gefühl muß also in Beziehung stehen auf das Ich, auf die Welt (als werdende Ichheit); und ein solches wäre denn die Freude, die sich auf die unendliche Einheit und die unendliche Fülle bezieht. Das, was man überhaupt unter geistiger Freude versteht, die Freude am Guten, Schönen, Erhabenen, an jeder Art von Erkenntniß, Witz u. s. w., kurz, an geistiger Erweiterung und Thätigkeit im allerweitesten Umfang; das frohe Bewußtseyn der Ergreifung des geistigen Sinnes, der Vereinigung mit einem andern Geiste, das Gefühl des Verständnisses und Einverständnisses. Es ist dies zwar mit dem irdischen verwandt, geht aber aus dem Sterblichen zum Göttlichen; auch die Verbindung der sterblichen Ichheiten ist ein Mittel zur Rückkehr zum Göttlichen.

Daß die Freude im sterblichen Bewußtseyn immer etwas mit andern Gefühlen gemischt, nie ganz rein vorkommt, ist klar; in so fern sie aber eine Beziehung enthält auf die Welt in dem angegebenen Sinne, als den einzigen eigentlichen Inhalt, den es gibt, ist sie allerdings ein wahres, inhaltvolles Gefühl. Je reiner die Freude ist von fremden Beimischungen, desto geistiger ist sie. Die Sehnsucht kann dasselbe wie die Freude, die Welt zum Gegenstande haben und in so fern ist auch sie

ein wahrhaftes Gefühl. — Ganz anders ist es mit den vielen Gefühlen, die sich durch die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung in dem vernünftigen an die Thierheit gebundenen Ich finden. Diese sind ihrer Natur nach ganz ohne Inhalt und ohne alle Wahrheit. Bei der tiefern Untersuchung würde man hier auf die Frage kommen, wie die Ichheit an die Thierheit gebunden sey; diese ist aber erst durch die Naturlehre zu lösen. — Genug, so wie alle einzelnen, so sind die Grundgefühle der thierischen Natur ohne Wahrheit und ohne Inhalt. — Furcht und Zorn gehen blos auf die Beschränktheit, auf das Bedürfniß. Die Furcht ist lediglich auf die Selbsterhaltung gerichtet.

Wohllust und Schmerz, in so fern sie noch einige Verbindung eingehen mit der geistigen Lust und Unlust, und als Bindungs-Mittel dieser dienen, stehen auf einer höhern Stufe; sie sind edler wie jene. In so fern sie aber doch sinnliche Gefühle sind, auf das Bedürfniß, das Beschränkte gehen, immer inhaltleer. — Im Gegensatz gegen die sinnlichen Gefühle unterscheiden sich die geistigen nicht allein durch ihre Wahrhaftigkeit, sondern auch durch ihre größere Einfachheit; nicht auf die Bedeutung und den Gehalt, sondern blos allein auf den Charakter gesehen, besteht das Unterscheidende der geistigen und sinnlichen Lust lediglich darin, daß letztere sehr gemischt ist mit den andern Gefühlen, mit Zorn, Schmerz und Furcht; die geistige Lust, obwohl als solche eine thätige, bewegliche, ist doch ruhig und ganz gelinde, die sinnliche dagegen mehr herb und unruhig und dies eben wegen der Beimischung der andern Gefühle.

III. Abschnitt.

Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern.

Bisher gingen wir aus von dem Bewußtseyn überhaupt. Wir fanden zuerst ein gemeines, niedriges (voraus-

gesetzt, daß das Wesen des Ichs in Freiheit und Thätigkeit besteht) weder in Rücksicht auf das Ideal des Bewußtseyns, noch in Rücksicht auf die Genesis, die Entstehung des Bewußtseyns, noch auch in Rücksicht auf Erkenntniß nur irgend befriedigendes Bewußtseyn. Dann erhoben wir uns zu einem höhern, vollendeten, in diesen Punkten Genüge leistenden Bewußtseyn, wiewohl es doch immer noch hinweist auf das höchste Bewußtseyn der Natur, und erst von da aus das Ganze des Bewußtseyns in dem Verhältniß des Höhern zum Niedern erkannt werden kann.

Ehe wir hiezu übergehen, verweilen wir noch bei dem beschränkten, abgeleiteten, menschlichen Bewußtseyn, indem wir das, was wir im höhern Bewußtseyn gefunden, auf dasselbe anzuwenden, und so die Charakteristik des untergeordneten, niedern Bewußtseyns in seinem Verhältnisse zum allgemeinen, soweit das hier schon möglich, zu vollenden suchen. — Wir verfahren wie vorher im zweiten Abschnitt und fragen: was ist das Höchste, was das Eigenthümlichste, was das Erste im menschlichen Bewußtseyn?

Das Höchste haben wir offenbar da zu suchen, wo sich die größte, die nächste Beziehung auf das Unendliche, das göttliche Bewußtseyn zeigt. Ein Gedanke oder Begriff kann dies nicht seyn, da diese zu beschränkt sind, nie das Höchste seyn können, ihnen immer Gefühle zu Grunde liegen. Es muß nothwendig auch ein Gefühl seyn. Ein solches Verhältniß bestimmendes Gefühl aber zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist das Gewissen. Es ist das Vermögen, worin alle Verhältnisse des menschlichen zum göttlichen Bewußtseyn vorkommen. Eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältnisse zwischen Mensch und Gott; wir nehmen es hier rein ideel und theoretisch, wiewohl es allerdings, eben weil es das Höchste ist im menschlichen Bewußtseyn, welches sich auf die Gottheit bezieht, auch moralisch und religiös genommen werden kann. Es ist hier als ein blos theoretischer Begriff aufgefaßt.

Alles Wissen beruht auf dem Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich. Das Gewissen ist die Vermittlerin, der

Schlußstein alles Bewußtseyns. Aber es ist nicht allein das Centrum alles Wissens und die Grundlage aller Gewißheit, sondern es steht auch noch, wenigstens für uns, in einer großen Beziehung auf die Liebe, nicht als ob die Liebe zuerst und nothwendig in dieser Gestalt erschiene, es ist die Bedingung und das Criterium der Liebe im Menschen.

Die reinste Gestalt, worin die Liebe vorkommt, ist freilich die Sehnsucht; allein der Einfluß irdischer Gefühle und Leidenschaften, und das Gewirre menschlicher Zwecke trübt beim Menschen dies zarte, stille, sanfte Gefühl und hindert die Entwicklung der Liebe in dieser Gestalt zu sehr, als daß man sie allein darauf begründen könnte. Das Gewissen begleitet im Menschen immer die Liebe, es ist eine nothwendige Bedingung derselben, ein sicheres Kennzeichen ihrer Wahrhaftigkeit und Gewißheit. — Und so ist dann offenbar in jeder Rücksicht die Gewissenhaftigkeit das Höchste im menschlichen Bewußtseyn.

Fragen wir zweitens nach der eigenthümlichen, specifischen Form des menschlichen Bewußtseyns, als abgeleiteten, vernünftigen Bewußtseyns überhaupt, nicht, wie es in unserer menschlichen Individualität allein besteht, sondern wie es auch bei Bewohnern anderer Planeten, in so fern da auch ein abgeleitetes statt finden könnte, fragen wir nach der eigenthümlichen Form des abgeleiteten Bewußtseyns überhaupt, so finden wir, daß sie in das Fragmentarische zu setzen sey.

Wir haben früher gesagt: wir sind nur ein Stück von uns selbst, und gerade durch diese Einzelnheit und Abgerissenheit unterscheidet sich das abgeleitete Bewußtseyn. Diejenige Thätigkeit aber, wodurch das Bewußtseyn sich am meisten als Bruchstück kund gibt, ist der Witz, sein Wesen besteht eben in der Abgerissenheit und entspringt wieder aus der Abgerissenheit und Abgeleitetheit des Bewußtseyns selber e). — Diese Fähigkeit, worauf sonst zu wenig Rücksicht genommen wird, ist die eigenthümliche, individuelle Form, worin das Höchste des menschlichen Bewußtseyns erscheint, in so weit es überhaupt ein abgeleitetes und untergeordnetes ist.

Bisher war bei allen Thätigkeiten des Ichs, bei der Einbildungskraft, beim Denken, Darstellen, Erinnern u. s. w. noch gar nicht die Rede von dieser Fähigkeit; sie ist eine von allen diesen verschiedene, eigene Modification der Denkkraft, nicht minder verschieden auch von der Vernunft und dem Verstande, wiewohl sie auf diesen, wie auf die Einbildungskraft eine Beziehung hat. Die Vernunft ist leidend, der Witz aber frei und spielend. Der Verstand ist nun auch frei, indessen doch nur bedingt frei, während der Witz ein durchaus spielendes Denken ist. Von dieser Seite könnte man ihn beinahe mit der Einbildungskraft für eines und dasselbe halten, wie er denn ja auch wirklich nur eine eigene Form des Denkens, eine eigene Modification der Denkkraft überhaupt und vorzüglich die spielende Einbildungskraft ist. Wohl zu merken aber: eine Form des abgeleiteten fragmentarischen Bewußtseyns; dies macht den charakteristischen Unterschied. Selbst die spielenden Werke der Einbildungskraft haben immer noch einen Zusammenhang unter sich, der Witz aber tritt ohne alle Beziehung auf das Vorige, einzeln, ganz unerwartet und plötzlich auf, als ein Ueberläufer gleichsam, oder vielmehr ein Blitz aus der unbewußten Welt, die für uns immer neben der bewußten besteht, und stellt auf diese Weise den fragmentarischen Zustand unseres Bewußtseyns sehr treffend dar. Es ist eine Verbindung und Mischung des Bewußten und Unbewußten. Ohne alle Absicht und bewußtlos wird plötzlich etwas gefunden, was mit dem Vorhergehenden gar keinen Zusammenhang hat, vielmehr im Gegentheil immer gleichsam in einem grellen Widerspruche steht; dasjenige aber, was uns darin bewußt ist, ist mit der größten Klarheit und Helle verbunden.

Bei Gelegenheit dieser sich auf die fragmentarische, abgerissene Gestalt unseres Bewußtseyns beziehenden Thätigkeit könnte man fragen: gibt es etwa auch eine eigene Form des Bewußtseyns, die sich auf die Schranken unseres Bewußtseyns bezieht; dies nicht blos um das ganze Verhältniß der beschränkten Ichheit, und ihr Verhältniß zu der unbeschränkten, den Zusammenhang des Ichs mit seinen Schranken, und wieder das Ent-

stehen derselben zu erklären. Dies kann sich erst durch die Theorie der Welt ausweisen; sondern blos, um in Rücksicht auf die Charakterisirung des Bewußtseyns zu wissen, ob so wie durch den Witz das höhere Bewußtseyn in das niedere gleichsam herunterfährt, es so auch einen Zustand gebe, der uns aus dem niedern Bewußtseyn über die Schranken hinaus in das hohe, freie, unendliche hinaufhebt? Und wirklich ist ein solcher in der Begeisterung vorhanden.

Sehen wir auf das, was in der Begeisterung bei dem Menschen vorgeht, so ist es offenbar ein Gefühlszustand, und zwar ist das Gefühl nicht im Thierischen und Endlichen beschränkt, sondern es bezieht sich durchaus auf das Unendliche; sey dies nun als ein wahrer, wirklicher Begriff aufgefaßt oder sey es nur eine Einbildung — so daß man eigentlich die Begeisterung ein Gefühl, ja Leidenschaft für das Unendliche nennen kann. Sehen wir andrer Seits auf die Wirkung bei der Begeisterung, so ist ein Weggerissenwerden aus uns selbst heraus, ergriffen gleichsam von einer fremden Uebermacht. Es scheint, als stiege wunderbarer Weise ein ganz anderes fremdes Bewußtseyn in uns hinein. Ein solches Wegreißen über unsere Schranken hinaus ist nun freilich an und für sich nicht möglich, eben so wenig als das Hereintreten eines ganz fremden Bewußtseyns in uns, da bei einer nähern Bekanntschaft mit dem Ich einleuchtet, daß Alles schon in uns liegen müsse (daß Offenbarung als Action und Reaction, als Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen Statt haben könne — davon abstrahiren wir). — Bedenken wir aber, wenn zwar wir uns zugleich endlich und unendlich finden, wie vielerlei Bedingungen und wie mancherlei Schwierigkeiten die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in höherem Sinne, und besonders die Entwicklung des Gefühls des Unendlichen unterworfen ist, da die Menschen durchaus mehr an dem Endlichen kleben, so wird ganz deutlich und klar, daß uns das Erwachen dieses Gefühls als Begeisterung d. h. als Erhebung über uns selbst erscheinen muß. Zugleich ist hiemit klar, daß das, was meistens Eingebung genannt wird, im Grunde nichts anderes ist, als aufgegangenes Bewußt-

seyn unserer Unendlichkeit. Es macht aber einen so starken Abstand gegen das gewöhnliche Bewußtseyn, daß es wirklich scheint, als trete ein fremdes Ich in das unsere herein. — Hiemit wird jedoch nicht geläugnet, daß es nicht eine Begeisterung geben könne, die wirklich Eingebung wäre. —

Für die Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns ist die Begeisterung offenbar das Wichtigste. Für das Bewußtseyn überhaupt dürfte freilich Sehnsucht die erste Form der Liebe seyn. Für das blos menschliche Bewußtseyn kann dies aber nicht statt finden, da, wie gesagt, die Zartheit, Ruhe und Lindigkeit dieser Form durch die untergeordneten, materiellen Gefühle getrübt wird.

Die Begeisterung ist als eine Leidenschaft den menschlichen Bedingungen viel angemessener, und wenn sie nur wahre Begeisterung, nämlich Erhebung des Endlichen zum Unendlichen ist, doch auch das, worauf es eigentlich ankommt.

So wie das Gewissen die Grundlage, der Witz die eigenthümliche Form, so ist die Begeisterung der Anfang des höhern Bewußtseyns im Menschen, sie reißt uns zuerst über die Schranken des niederen hinaus und eröffnet uns die Aussicht in die höhere, göttliche Welt.

Insoweit das menschliche Bewußtseyn doch immer mit dem göttlichen in Beziehung ist, versteht es sich überhaupt, daß alle Schranken nur relativ und nie absolut seyn können. Indicationen davon finden sich auch bei andern Zuständen und Fähigkeiten des menschlichen Bewußtseyns, nämlich bei dem Gefühle des Schönen oder der Freude über die Vereinigung der
Einheit mit der
Verlieren und
Bewußtseyns,
Einheit
Persönlichk
Trennu
einen
un
d

heit unsere: selbst, so hat auch der Ausdruck der Entzückung, wenn das Gefühl dem Grade nach sehr intensive, sehr stark und tief ist, etwas ganz Wahres; es bezeichnet das Verlieren, Herausgehen aus sich selbst sehr gut.

Es kommen noch andere Zustände im menschlichen Bewußtseyn vor, die durch ihre Form einigen Functionen des höheren Bewußtseyns entsprechen: solche sind der Traum und der Wahnsinn; beide sind freilich durch die Organisation bedingte Zustände und besonders letzterer meist nur aus der Organisation zu erklären, gehören also eigentlich nicht mehr in die Philosophie, sondern in die Physik; weil sie aber durch die eigenthümliche Form des Bewußtseyns, die bei ihnen erscheint, mit der allgemeinen Form der Thätigkeit des höhern Bewußtseyns eine Vergleichung darbieten, so können sie allerdings auch auf dem Gebiete des philosophischen Bewußtseyns in Erwägung gezogen werden. Nirgends und nie ist die Einbildungskraft beim Wachen so spielend, so ungebunden, wie im Traum, da man doch nie so ganz von allem Zwecke, von allem Gesetze der Vernunft und des Verstandes abstrahiren kann; und der Wahnsinn, die Raserei ist ein Bewußtseyn, welches gänzlich über seine Schranken hinausgeht, wo wirklich ein fremder Geist oder Dämon in den Menschen gefahren und ihn zu beherrschen, zu regieren scheint; daher dann auch Dichter und Seher oft ihre Begeisterung einen Wahnsinn oder gar Raserei, natürlich geistiger, höherer Art, nannten und spielende Dichtungen so oft mit Träumen verglichen werden. Was kann besser, bestimmter einen spielenden Zustand bezeichnen, als der Traum, und was lebendiger und auffallender einen excentrischen Zustand, als der Wahnsinn.

Der Begriff der Begeisterung gibt uns auch noch eine neue Ansicht von den Leidenschaften überhaupt. Diejenigen, die wirklich groß sind durch ihre intensive Stärke und Kraft, oder durch ihren Gegenstand, d. h. die Rücksicht des einen oder des andern, in Beziehung stehen auf das Unendliche, haben Verwandtschaft mit der Begeisterung und können mißverstandene Begeisterung genannt werden.

So haben wir denn nun das Erste, Eigenthümlichste

und Höchste im menschlichen Bewußtseyn aufgewiesen. Es ist uns hier jedoch nicht so sehr darum zu thun, auf diese Weise den Anfang, die Form und die Grundlage des höheren Bewußtseyns anzugeben, als die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseyns zu betrachten und die Mittel ihrer Vervollkommnung aufzusuchen.

Die Anlage, sich als unendlich zu finden, ist freilich eine ursprüngliche, sie bedarf jedoch, wie gesagt, einer Entwickelung, und diese geschieht zuerst durch die Begeisterung. Das höhere Bewußtseyn ist aber überhaupt sehr selten und wenig entwickelt; das niedere, uns stets begleitende Bewußtseyn drückt uns immer. Der ganze Fehler liegt ursprünglich in der Schwäche des höhern gegen das niedere. Diesem abzuhelfen, ist das Wesentlichste für die Vervollkommnung des menschlichen Bewußtseyns.

Die Begeisterung kann diesem ursprünglichen Fehler nicht abhelfen, da sie ein vorübergehender Zustand in einzelnen Aufschwingungen ist. Durch sie ist freilich das Gefühl des Unendlichen sehr stark und stärker, als das der Endlichkeit, weil sie aber nicht dauert, so ist sie nicht geeignet, den unaufhörlichen Einfluß des niedern Bewußtseyns durchgängig zu hemmen; auch wird durch sie, da sie in ihrer ersten Erscheinung ein fremder Eintritt in unser Bewußtseyn ist, die Freiheit beschränkt, die doch, als dem Ich wesentlich, in dem höhern Bewußtseyn nothwendig erhalten werden muß.

Durch die Begeisterung entstehen uns, insofern sie die Eröffnung des höchsten Bewußtseyns ist, zwei Arten des Bewußtseyns, wovon uns das eine immer über das andere verloren geht, wenn es nicht noch ein Drittes gäbe, worin beide statt haben können. Ein solches ist uns das Gewissen, ein Vermögen, welches nicht so sehr durch die Thatsache gefunden, als zur Vervollkommnung des Bewußtseyns gefodert wird. Hiemit wird nicht gesagt, daß es sich nicht in der Wirklichkeit fände, und durch Beobachtung bestätigt würde, sondern es ist ein Vermögen, welches nicht geradezu nothwendig zum Bewußtseyn gehört, und daher in sehr verschiedenen Graden statt hat, nicht überall ganz entwickelt, bei vielen sehr schwach, bei vielen

gar erstorben ist. — Der Begriff desselben, wie wir ihn zum Theil schon aufgestellt haben, ist sehr leicht. In dem gewöhnlichen Sinne ist es eine unmittelbare Wahrnehmung — also ein Gefühl — das Gefühl von dem Schlechten und Guten, von dem Verhältnisse des Menschen zum Willen Gottes, der als eine Stimme im Busen spricht, welches im Grunde gleich mit der philosophischen Bedeutung; denn philosophisch ausgedrückt ist es das Verhältniß-Gefühl des endlichen zum unendlichen, des niedern zum höhern Bewußtseyn. — Das Gewissen, wenn es einmal vorhanden, ist ein stetes, allgegenwärtiges, Alles begleitendes, immer fortwirkendes Gefühl, nicht ein Gefühl, das uns wie die Begeisterung aus den Schranken unseres Bewußtseyns herausreißt, sondern das uns ganz eigen, und als ein Gefühl einer wirksamen Thätigkeit ganz ruhig und klar ist. Es bezieht sich nicht auf eine bestimmte Gestalt des Endlichen und Unendlichen, sondern, wie gesagt, auf das Verhältniß beider, und da nun alles Wissen von dem Verhältniß des höhern und niedern Bewußtseyns abhängt, so haben wir das Gewissen die Grundlage des Wissens genannt; besonders auch in der Beziehung, wo es als das alles Denken begleitende Verhältnißgefühl zur Besonnenheit führt. Es ist das Vermögen, welches für den Menschen die Liebe sichert, wie ebenfalls früher schon bemerkt worden. Die Liebe erscheint meistens in der Form der Begeisterung; wegen der Verwandtschaft dieser mit andern Gefühlen und Leidenschaften; scheint aber oft wahre Begeisterung, was keine wahre Liebe ist. Die Liebe ist das Kennzeichen der Begeisterung, das Gewissen das Kennzeichen der aufrichtigen Liebe, und so der Aechtheit beider. Liebe, als das Criterium der Begeisterung, muß als ein liebevolles Gemüth und Gesinnung gedacht werden, im Gegensatze des festen Charakters gegen einen vorübergehenden Zustand. — Das Gewissen ist die Gewährleistung für die Aechtheit der Begeisterung und die Wahrheit der Liebe. Es ist die eigenste, innerste, freieste und thätigste Thätigkeit in uns, gleichsam der Kern des Bewußtseyns; es schwebt als Verhältniß-Gefühl in der Mitte zwischen den zwei Welten, in die unser Bewußtseyn getheilt ist, frei von dem Ein-

fluß der höhern Wesen in der geistigen Anschauung, wo wir, wenn das Gefühl der unendlichen Fülle allein herrschend ist, unser Ich und die Persönlichkeit wie ein Tropfen in dem Ozean sich verlieren, unsere Freiheit und Eigenthümlichkeit also sehr ungewiß wird, — und eben so frei von der Herrschaft des Dings, der Täuschung des Nicht-Ichs, in die wir durch die gemeine irdische Anschauung treten. Während andere Gefühle des Unendlichen uns aus uns selbst herausziehen, zieht uns das Gewissen, als unsere eigenste, allerinnerste Thätigkeit auf uns selbst, auf unsere Person und Individuum zurück; nicht jedoch auf das Individuelle blos nach seiner Beschränktheit, sondern auf das allgemeine Individuelle und seinen Gegensatz; nicht auf das Irdische allein, sondern auf das Verhältniß und den Gegensatz desselben gegen das Göttliche. — Es rettet uns vor der Herrschaft der Sinnenwelt und schützt uns vor der Uebermacht der höhern Geister.

Aus diesem Verhältniß-Gefühle nun entspringen mehrere andere, oder sind wenigstens daraus leicht zu erklären; so das Gefühl der Demuth. Dies steht nur da freilich, wo es eine edle, freie, schöne Unterwerfung unter das Göttliche, kurz, das Gefühl eines liebevollen Gemüths ist, in naher Beziehung auf das Gewissen; denn es geht ja ebenfalls auf das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen.

Wir haben schon vorhin gesagt: das Gewissen, wenn es einmal vorhanden ist, sey immer nothwendig da. Wir können fodern, daß ein gewissenhafter Mensch immer gewissenhaft sey, während wir nicht fodern können, daß die Begeisterung immer fort dauern solle. Diese würde bald erlöschen und zur gemeinen Leidenschaft herabsinken, wenn sie nicht von dem Gewissen erhalten würde.

Durch diese Stätigkeit, und besonders durch jene doppelte Beziehung zugleich auf das Endliche und Unendliche bildet das Gewissen einen dritten Faden des Bewußtseyns, der durch die andern immer fortgeht, und zugleich dasjenige ist, was dem Geiste die Tiefe des Bewußtseyns und die Fülle der Besonnenheit gibt, wie man auch sieht, daß gewissenhafte Menschen immer auch besonnen zu seyn pflegen. — Das Gewissen ist der beständige

Träger, Erhalter und Bewahrer des höhern Bewußtseyns und die Quelle der Besonnenheit, die der Zweck des Verstandes ist, wenn man von dem äußern Zwecke und Gebrauche abstrahirt; es ist die Fähigkeit, wodurch wir mit der Fülle von Besonnenheit mehrere Fäden, die im Bewußtseyn zugleich angeknüpft werden, fortführen können, und dies ist dasselbe, was die Philosophie in ihrem höhern philosophischen Bewußtseyn aufzustellen sich bemüht in natürlicher, kunstloser Gestalt. Es gibt kein höheres Bewußtseyn, als das Gewissen. Sieht man ab von der Trennung in zwei Welten und abstrahirt von allen Zwecken und Absichten, so daß nichts bleibt als die spielende Thätigkeit der Einbildungskraft, worin alle Arten des Denkens, Anschauens und Erinnerns, irdisches und göttliches zusammenfließen, so ist doch hier das Gewissen noch keineswegs mit inbegriffen. Dies schwebt doch immer noch über der Einbildungskraft, und bildet eine eigene Reihe von Denken, ein eigenes Bewußtseyn für sich. Freilich nehmen wir hier den Begriff des Bewußtseyns immer ganz rein in hoher Vollendung gedacht. —

Muß die Philosophie vom Ich ausgehen, und soll ihr Inhalt anders nichts seyn, als eine Geschichte des Bewußtseyns, so folgt schon daraus die Nothwendigkeit, daß ein hoher Grad von Besonnenheit vorhanden seyn müsse; denn um das Ich kennen zu lernen, wird ein Vermögen erfodert, alles in unserm Bewußtseyn festhalten und zu einem beliebigen Grade von Deutlichkeit erheben zu können, und zwar in einer bestimmten methodischen Richtung. Das Ich muß gleichsam verdoppelt und selbst in diesem Zustande festgehalten werden, so daß zwei Reihen von Denken in dem philosophischen Denken und Nachdenken entstehen.

Dies Ideal des philosophischen, methodischen Nachdenkens, das sehr schwer und wohl schwerer als irgend ein Ideal der Kunst zu erreichen, ist ganz richtig; aber unrecht ist es, wenn das in diesem Ideale gefoderte, zweite, höhere Bewußtseyn als ein ganz künstliches, durchaus von dem Bewußtseyn des Lebens abweichendes und ihm entgegengesetztes aufgestellt wird. Es ist nur ein erhöheter Zustand desselben, das Bewußtseyn des

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK

Bewußtseyns, das Leben des Lebens selbst; kurz, dasselbe was in der Gewissenhaftigkeit und der durch dieselbe hervorgebrachten Besonnenheit, in natürlicher, kunstloser Gestalt erscheint, nur strenger und consequenter, d. i. methodisch gebildet; dies macht den einzigen Unterschied. Sonst ist die Fortführung einer doppelten Reihe von Thätigkeiten in unserm Bewußtseyn eine bloße philosophische Künstelei, ohne Realität, dahingegen das als Verhältnißgefühl des Endlichen und Unendlichen den ganzen Umkreis des Denkens und Bewußtseyns umfassende dritte Bewußtseyn, das Gewissen, die höchste Realität hat. Ohne diese Grundlage würde das höhere philosophische Bewußtseyn, dessen die Philosophie sich oft als eines eigenen Werks rühmt, nie zu Stande kommen.

Die Betrachtung des Gewissens führt uns zur Betrachtung des Begriffs des Guten, welches keineswegs ganz in die Moral zu verbannen, da dieser Begriff in sehr naher Beziehung steht auf die theoretische Philosophie. Das Gewissen ist das Vermögen, das Gute zu fühlen, mit einem Wort das sittliche Gefühl. Ein anderes sittliches Gefühl, das sich unmittelbar auf das Gute bezöge, gibt es nicht, oder es sind Gefühle, die aus dem Gewissen abzuleiten, wie die Demuth.

Das Gewissen hat das zum Gegenstande, was in der Frage von dem, was da seyn soll, oder nicht, das Wichtigste ist. Das Gute drückt selbst nichts anders aus, als das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen. Betrachten wir das Göttliche ganz unabhängig für sich ohne Rücksicht auf sein Verhältniß zum Irdischen, so ist es das Schöne und Wahre. Das Gute ist nun zwar eigentlich nichts anders, als diese Begriffe, nur in dem Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen.

Viele Philosophen, die sich sonst zu einer hohen Ansicht der Welt und der Gottheit erhoben, haben das Gute für ganz identisch mit dem Vollkommnen und Realen erklärt. Nur das Eine unendlich vollkommene Wesen ist real und gut, sagen sie; alle Fehler, Laster u. s. w. sind nur Mängel und Beschränkungen; so Leibnitz und Spinoza. — Dieser Begriff des Guten hebt den Begriff des Gewissens ganz auf, der doch so allgemein

vorhanden und die Uebereinstimmung aller bessern Menschen ist. Ein Begriff, der so wichtig und nöthig ist, daß abgesehen von allem moralischen Zweck und Sinn, die Philosophie ihn erfinden müßte, um ein höheres Bewußtseyn zu constituiren. — Das Gute in bloßer Beziehung auf das Unendliche allein gedacht, ist also ganz falsch, es soll vielmehr auf das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen bezogen werden. Hier ist nicht, wie dort, das Böse eine bloße Negation, sondern, mit der allgemeinen Ueberzeugung übereinstimmend, dem Guten geradezu entgegengesetzt. — Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen kann nämlich zweifach seyn, gemäß oder nicht gemäß: das Endliche sucht sich entweder mit dem Göttlichen zu vereinigen, oder sich von demselben zu trennen.

Das Gute ist nun zwar nicht identisch mit dem Vollkommenen, auch nicht mit dem Wahren und Schönen, wie die realistischen Philosophen behaupten; indessen liegt ihnen doch allen dreien der Begriff des Vollkommenen zu Grunde; es kommt also darauf an, diesen zu untersuchen.

Das Schöne, Wahre sind wie das Gute nur relative Begriffe, indem sie sich, wie dies auf ein freihandelndes Wesen sich bezieht, so auf ein erkennendes und geistig anschauendes Wesen beziehen; abgesehen von diesen Beziehungen beruhen sie alle auf dem Begriffe der Vollkommenheit. — Der gewöhnliche, aber falsche Begriff der Vollkommenheit ist der der innern Vollendung, die in bloße Gleichheit und leere Einheit und Identität gesetzt wird. Dieser Begriff kann wohl den Dingen als untergeordneten Wesen zukommen, aber nicht dem schöpferischen Ich der Welt. Vollkommen kann nur der Inbegriff des Ganzen, also nur die Gottheit und die Welt seyn. Einzelne Wesen können nur vollkommen seyn, insofern sie sich dem Göttlichen annähern. Nun ist die Welt aber, als in einem unendlichen Werden, der Innbegriff einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Die unendliche Fülle ist das Wesentlichste in der Freiheit der Ichheit und der werdenden Natur; daraus folgt, daß dies auch der Hauptbestandtheil der Vollkommenheit, die Einheit nur das Untergeordnete, die Nebenbedingung sey. Das Ich würde nicht

Ich, die Welt nicht Welt, Gott nicht Gott seyn, wenn sie nicht Eins wären; aber die Vollkommenheit der Welt liegt deswegen nicht darin, sondern in der Fülle, im Reichthum. —

Insoweit das in sich selbst Vollendete nichts anders seyn kann, als die Verbindung der Einheit und die unendliche Fülle, ist unser Begriff der Vollkommenheit derselbe, wie bei andern Philosophen; nur sind bei uns die Bestandtheile in umgekehrter Würde genommen; bei jenen ist die Einheit die Hauptsache, die unendlichen Mannigfaltigkeiten nur Nebensache.

Sehen wir auf die Erkenntnißquelle dieser beiden Bestandtheile, so fließt die unendliche Einheit aus der Erinnerung, und die unendliche Fülle aus einem weissagenden Vorgefühl jenes Lebens, das wir nie ganz erschöpfen, nie im eigentlichen Sinne anschauen können; und sehen wir auf das, was zwischen beiden in der Mitte steht, so kommen wir allerdings auf den Begriff des in sich Vollendeten. — Jedes Wesen, sowohl der Natur, als der Kunst, das auf Vollkommenheit Anspruch macht, muß organisch seyn, muß durch Gliederung jene beiden Bestandtheile in sich vereinigen. Das Gegliederte ist eben, was den Begriff des in sich Vollendeten ausspricht. Die Gliederung ist das Mittel, wodurch bei der Fülle die Einheit erhalten wird. Aber dies betrifft doch nur immer das Aeußere, die Form; in Rücksicht auf den Stoff und Inhalt finden wir die Liebe in der Mitte; diese vereinigt, wie schon früher erwähnt worden, die Erinnerung an die unendliche Einheit mit der Ahnung der unendlichen Fülle; ist also das Höhere, Wesentliche, worauf es am meisten ankommt.

In Rücksicht auf die starre Vollkommenheit der bloßen Einheit erinnern wir noch, daß sich neben dem Begriffe der Einheit noch andere Grundzahlen in der Erinnerung finden. Jene höhere Art von Zweiheit, die ungleiche, die wir die schöpferische nannten, ist nicht minder vollkommen, als die Einheit selbst, in Beziehung auf die unendliche Fülle, und die Möglichkeit für beschränkte Wesen an derselben Theil zu nehmen. Sie dient eben so, die unendliche Fülle zu umfassen, als die Einheit, ja sie hat den Vorzug, daß durch sie die unendliche Fülle auf eine thätige Weise umfaßt wird.

Wir haben hier den Begriff der Vollkommenheit nur ganz im Allgemeinen, weder in Rücksicht auf die Natur und Welt, noch auf die Moral, sondern lediglich für die Theorie des Bewußtseyns abgehandelt. Es muß aber die Theorie des Bewußtseyns nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch seyn; nicht blos das Ideal des Bewußtseyns aufgestellt, sondern auch die Mittel zu seiner Erreichung, zur Vervollkommnung des abgeleiteten, beschränkten Bewußtseyns gezeigt werden. In dieser Rücksicht war früher die Rede vom Gewissen, und so wie das Gewissen wäre nun auch der Begriff der Vollkommenheit in Beziehung zu setzen auf die Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseyns, und das Mittel, ihr abzuhelfen.

Der Mangel des menschlichen Bewußtseyns, dem das Gewissen, als die einzige Bedingung der steten Verknüpfung und Verbindung des Göttlichen mit dem Irdischen, abhelfen sollte, war die Schwäche des höhern gegen das niedere. Dies betrifft aber blos den Inhalt, es gibt noch eine andere Unvollkommenheit in Rücksicht der Form, insoweit nämlich das abgeleitete, menschliche Bewußtseyn nur Stückwerk, nur Bruchstück der Ichheit ist, — wie kann nun Zusammenhang und Einheit in dies Bruchstück kommen?

Die dazu geeignete Fähigkeit und Thätigkeit ist die Erinnerung, diese gilt in mehr, als einer Hinsicht in mehr als einem Kreis. Durch die transcendentale Erinnerung der angebornen Grundzahlen kommt zwar die Einheit in unser Bewußtseyn, aber sie ergänzt es noch in einem andern untergeordneten Sinne. — Indem die Erinnerung ihrem Wesen nach immer auf den ersten Anfang und Ursprung zurückgeht, ergänzt sie nicht allein, sondern begründet auch das Bruchstück unseres Bewußtseyns.

Die Frucht der Erinnerung in jeder Hinsicht ist Geschichte, und Geschichte jeder Art ist was dem Stückwerk unseres Bewußtseyns Zusammenhang nnd Begründung gibt; die Geschichte als die entwickelte, völlig ausgebildete Erinnerung; daher auch diejenige Erkenntniß, die an und für sich Werth und Interesse hat, ohne allen Zweck und andere Beziehung. Wodurch kommt wohl mehr Zusammenhang und Klarheit in unser sittliches Bewußt-

seyn oder unsern Charakter, als durch die Fülle der Erinnerung von uns selbst; von der Entwicklung und Ausbildung unserer selbst? wiewohl die höchste Einheit dadurch nicht allein zu erreichen; es bezieht sich doch immer nur auf einzelne Lücken, nur auf den Zusammenhang unter sich; — jene höchste Einheit ist nur durch das Gewissen möglich, als wodurch die niedere Einheit an die göttliche angeknüpft wird.

Daß im Ganzen, so wie der Anfang des Bewußtseyns in dem reinen Willen, der Liebe gesucht worden, so auch die Vollendung desselben in der Liebe gesucht werden müsse, ist schon gesagt worden.

Wenden wir uns nun zu einem einzelnen Theile des Bewußtseyns, so fragt sich, welcher Grad von Vollkommenheit findet im Wissen Statt? Dies ist dasjenige, worauf wir in der Theorie des Bewußtseyns am meisten zu sehen haben, sofern wir von dem Praktischen abstrahiren.

Es kann hier nicht die Rede davon seyn, ob es Schranken gebe, die das Wissen nicht überschreiten könne, nicht von einer absoluten Grenzbestimmung der Erkennbarkeit, wie sie Kant und Locke angenommen und Fichte doch auch noch in seinem Nicht-Ich von Kant beibehalten hat; sondern blos von der Anwendung des Begriffs der Vollkommenheit auf die Thätigkeit des Wissens.

Die Erkenntnißquelle der beiden Bestandtheile der Vollkommenheit, der unendlichen Einheit und Fülle waren eines Theils die Erinnerung, andern Theils die Ahnung. Es ist schon bemerkt worden, daß nur die Erinnerung gewiß sey und mit ihr der Gegenstand derselben, die Einheit und was sich darauf bezieht; dahingegen die unendliche Fülle und mit ihr alles, was ihr anhängt, nur durch die geistige Anschauung ins Bewußtseyn kommt und daher nur ungewiß erkannt, nur geahnet werden kann; nicht zwar als ob die unendliche Fülle in der Philosophie selbst nicht könnte begründet werden, sondern sie ist nur kein Gegenstand der gewissen, sichern Erkenntniß; unsichere Vermuthung hat hier ihr Spiel. — Insofern nun aber die unendliche Fülle gerade das Wichtigste, der höhere Bestandtheil ist,

folgt, daß das menschliche Wissen sehr unvollkommen sey. Welches Vermögen könnte dieser Mangel, diese Ungleichheit der sichern Erkenntniß der Einheit, und der ungewissen der Fülle vermitteln, dies kann kein anderes seyn, als der Witz.

Schon im allgemeinen Begriff des Witzes liegt eine doppelte Beziehung auf Einheit und Fülle, insofern er nämlich auf Aehnlichkeit und auf Verschiedenheit zugleich geht. Es läßt sich zeigen, daß, je größer die Fülle ist, die er umfaßt, je entfernter die Gegenstände, die er verbindet, desto höher und combinatorischer der Witz ist.

In Beziehung auf das Wissen, oder überhaupt auf alle andere Thätigkeiten, kann man den Witz als das Vermögen, die Aehnlichkeiten zwischen Gegenständen aufzufinden, die sonst sehr unabhängig, verschieden und getrennt sind, und so das Mannigfaltigste, Verschiedenartigste zu Einheit zu verbinden, den combinatorischen Geist nennen. Obwohl im Ganzen der Witz wie das Gewissen eine sehr allgemeine Fähigkeit, so ist er doch in diesem höhern Sinne eine seltene, nicht bei jedem anzutreffende Gabe. Dies ist auch der Grund, warum wir im Allgemeinen die Wissenschaften so arm finden; denn dieser Combinationsgeist eben ist es, was den Wissenschaften und besonders der Philosophie Reichthum und Fülle gibt; ohne ihn sind sie trocken, dürre und leer. —

Es ist einmal ausgemacht, daß die unendliche Fülle nicht aus der transcendentalen Erinnerung herzuleiten, sondern blos Gegenstand des Gefühls, der geistigen Anschauung, ja daß sie nicht einmal eigentlich angeschaut, sondern blos durch einen weissagenden Blick errathen, und so alles, was sich auf unendliche Fülle bezieht, nur durch eine Art von Divination erkannt werden kann. Worin besteht nun aber der combinatorische Geist anders, was ist er anders, als ein glückliches Errathen dessen, was ohne dies nicht aufzufinden wäre. Er ist mit einem Wort die Kraft der Erfindsamkeit, das erfinderische Genie, und erhebt, indem er die Fülle zur Einheit verbindet, das Gefühl, die Anschauung der Fülle, gleichsam zur Wissenschaft.

Der Witz also ist nicht allein die eigenthümliche Form des

anschauenden Geistes, sondern in seiner höchsten Bedeutung — auch das höchste Princip des Wissens. Dasjenige, was die durch Divination erfundene Fülle durch Combination in wissenschaftliche Form bringt, und so den engen Kreis des mit Gewißheit Gewußten zu großem Reichthum und Mannigfaltigkeit erweitert. —

Sehen wir auf die Geschichte der Philosophie, so finden wir bei genauer Untersuchung, daß die Haupt-Ideen der großen Erfinder in der Philosophie lediglich Producte des in andern Formen, und in andern Fächern, allgemein als Witz anerkannten combinatorischen Geistes sind.

Daß der Witz das Princip der wissenschaftlichen Erfindsamkeit sey, scheint im Widerspruch mit dem, was früher gesagt, der Witz sey eine durchaus spielende Thätigkeit, nur eine Modification der Einbildungskraft, aber die spielende Thätigkeit ist dem Begriffe des Wissenschaftlichen in höherem Sinne eben nicht widersprechend; im Gegentheil hat sie, insofern wir alles Höhere in die Freiheit setzen, nothwendig den Vorrang vor dem Bestimmten, der Regel, der Form und Methode. Man muß die wissenschaftliche Beziehung des Witzes nicht mit dieser verwechseln. Die Methode ist allerdings etwas durchaus Nothwendiges und in ihrer höchsten Strenge etwas sehr Vortreffliches, aber ehe sie angewandt wird, muß eine Idee, ein Princip vorhanden seyn, woran sie ausgeübt wird; es muß etwas Erstes geben vor aller Methode. Diese ersten Ideen können also auch gar nicht an die Methode gebunden seyn. Selbst in der Wirklichkeit sind die besten und höchsten Ideen meist immer wahre Einfälle und ganz zufällige Hervorbringungen.

Sehr irren diejenigen, die alle wissenschaftliche Erfindsamkeit leugnen, und die Möglichkeit einer so vollkommenen Methode vorgeben, die alle Erfindung unnöthig mache.

Daß es keine wissenschaftliche Erfindsamkeit gebe, widerlegt die Geschichte der Philosophie gar zu klar; solche Idee der Methode aber, die über das Genie gesetzt, und wodurch dieses überflüssig wird, verträgt sich gar nicht mit unserer Philosophie.

Jene Philosophie setzt Alles in die Form, unsere Philosophie stellt das Gefühl, das sie aller menschlichen Erkenntniß zu Grunde legt, als das reelle auf: die Form ist ihr nur das untergeordnete.

Indessen der Grund des Widerstreits liegt noch tiefer, darin nämlich, daß die vollkommen realistische Philosophie als erstes Princip die unendliche, ewig sich selbst gleiche, absolute Einheit annimmt, diese als das einzige, wahre und wirkliche, alle Fülle und Mannigfaltigkeit hingegen nur als Täuschung betrachtet. Hiemit fällt nothwendig alle Erfindung weg, da diese nämlich auf der Wirklichkeit der Fülle und Mannigfaltigkeit beruht.

Das Wesen unserer Philosophie besteht gerade vorzüglich in der unendlichen Fülle; sie stimmt am meisten mit der des Leibnitz überein, während sie der des Spinoza entgegengesetzt ist.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Witz, so wie die Einbildungskraft, sich zuletzt der Herrschaft des Verstandes fügen muß. Wir haben an seinem Ort gesagt, daß der Verstand die Fülle der Einbildungskraft anordnen müsse. Die Fülle der Erfindung, des combinatorischen Geistes muß er nicht allein ordnen, sondern auch prüfen und sichten, da viele Hervorbringungen des Witzes als plötzliche Einfälle nicht voreilig und irrig seyn können.

Und so lernen wir dann hier auch den Verstand, den wir bisher nur als Vermögen der Gedanken-Anordnung und Gliederung betrachteten, noch von einer neuen Seite kennen, in seiner Beziehung nämlich auf den Begriff des Wahren und Vollkommenen. In Rücksicht auf das Vermögen der Prüfung gehört auch der Scharfsinn mit in das Gebiet des Verstandes. Tiefsinn bezeichnet den Grad der Entwicklung des Begriffs des Vollkommenen des Ichs der Welt, der Scharfsinn die Anwendung dieses Begriffs.

Anmerk. Sehen wir auf diese Thätigkeit des Prüfens, wo der Verstand die einzelnen Gedanken und Begriffe an den Begriff des Vollkommenen hält, so scheint seine wesentliche Form mehr auf Zweiheit zu beruhen, während die gemeine Vernunft auf Identität und Einerleiheit beruht.

Der Act des Prüfens setzt nothwendig Zwei voraus, das was und das, womit verglichen werden muß. Dies gibt ihr eine Aehnlichkeit mit der Anwendung der gemeinen Vernunft, mit der Urtheilskraft im gewöhnlichen Sinne, wo auch immer Zwei: Subject und Prädicat, erfodert werden. Aber das logische Urtheil ist ein bloßes Subsummiren des Besondern unter das Allgemeine. Es ist hier nur eine Thätigkeit vorhanden. Das Ding, das Besondere, das Subject wird hier als fixirt, als beharrlich gedacht und liegt todt da. Bei dem Prüfen des Verstandes verhält es sich ganz anders. Das, womit verglichen wird, der Begriff der Vollkommenheit, muß als identisch mit der Macht der Welt, frei thätig und eben so das, was verglichen wird, als lebendig gedacht werden. Das Urbild kann kein todtes, beharrliches seyn, da es die Ichheit der Welt selber ist, und so auch wieder das Besondere nicht, da es das Wirkliche ist, das aber nur wirklich ist als lebendiges, thätiges. Es laufen auf diese Weise in dem vergleichenden Geschäfte des Verstandes zwei Thätigkeiten, zwei Denkreihen durch einander, und daher rührt auch die große Schwierigkeit desselben. —

Diese Beziehung des Verstandes auf den Begriff der Vollkommenheit ist nicht etwas Zufälliges, sondern das eigentliche wahre Wesen des Verstandes. Denn erst durch diese Beziehung wird die Form des Verstandes, das Gliedern und Ordnen möglich, erst durch sie erhält der Gliederbau eine wahre Bedeutung und Zweck.

Der Verstand selbst ist nichts, als der Begriff des Vollkommenen und die Entwicklung dieses Gedankens, denn es ist nichts Eigenthümliches im Verstande, als seine Beziehung und Form. Er ist sonst nur eine Modification der Denkkraft; er ist die Richtung der Denkkraft des Ichs auf das Vollkommene, d. h. auf die unendliche Einheit und Fülle. Selbst in jeder geistigen Anschauung ist eine Beziehung auf die Vollkommenheit, obwohl nur von einer Seite, insofern nämlich ohne die Ahnung der

unendlichen Fülle kein Berühren und Ergreifen des Sinnes und Geistes statt haben könnte.

Der Verstand soll nun durch seine doppelte Beziehung auf die Einheit, die nur durch die Erinnerung ins Bewußtseyn kommt, und auf die Fülle, die nur geahnet werden kann, die Mangelhaftigkeit des menschlichen Bewußtseyns lösen, er soll durch Construction und Gliederung die Fülle zur Einheit ordnen und die Einheit zur Fülle erweitern, und so die Trennung und den Zwiespalt aufheben, worin uns die Bestandtheile der Vollkommenheit immer erscheinen. In dieser Hinsicht ist auch der Verstand ein productives Vermögen.

Die Erinnerung ist zwar ein Hauptvermögen des menschlichen Geistes, hiedurch wird aber nichts Neues producirt, sondern nur das Alte wieder hervorgezogen. Das einzige productive Vermögen, das wir bisher gefunden, war das Gefühl, die Ahnung oder das Dichtungs-Vermögen, insofern es auf Ahnung beruht. Hier wird durch die Berührung und Ergreifung des Geistes ein neues Drittes erzeugt, und durch die Ahnung der unendlichen Fülle diese immer mehr producirt und entwickelt. Der Verstand verbindet nun in Rücksicht des Inhalts dies Alles, Gefühl, Ahnung und Erinnerung, er producirt in seiner Beziehung auf die Vollkommenheit die bestimmte Form, — entweder Einheit oder Fülle. —

Die Ahnung präparirt gleichsam nur das Produciren, vielmehr als daß sie selbst producirt, weil ihr dazu die Form fehlt, diese gibt der Verstand.

Soll aber der Verstand auf die angegebene Weise Gefühl, Erinnerung und Ahnung zusammenfassen und zum Vollkommenen ordnen, so ist erfoderlich, daß die Ahnung eine fortlaufende dauernde Begeisterung sey, weil sonst, da die Erinnerung immer stät und bleibend, eine Ungleichheit zwischen beiden entstände.

Der Verstand also ist in Rücksicht auf das Vollkommene ein productives Vermögen, und hat zum Ziel, die Zerstückelung und Trennung des Bewußtseyns aufzuheben, den Zwiespalt zwischen Einheit und Fülle in uns durch eine unendliche Annäherung zu lösen.

Daß die Vereinigung der Einheit und Fülle und die Einheit ihres Zusammenhangs möglich sey, läßt sich trotz dem scheinbaren absoluten Gegensatz begreifen; da es offenbar ist, daß wir schon in der Einheit die Fülle ahnen müssen, weil wir sonst diesen Begriff nicht haben könnten. Wenn der Keim zur unendlichen Fülle nicht schon in der Einheit läge, würde sie nie für uns vorhanden seyn. Doch dies läßt sich erst näher in der Ansicht der Welt zeigen; bis dahin bleibt der innere Widerstreit im Grunde immer noch unauflösbar, denn erst dort wird sich offenbaren, daß wir den Begriff der Vollkommenheit nicht getheilt auffassen würden, wenn wir nicht mit uns selbst im Widerstreit wären.

Zu der Ansicht der Welt führt aber eben auch der Verstand, da er gerade nichts anders ist, als der Begriff des Ichs der Welt. Die Welt ist die unendliche Fülle im Werden, und insofern diese unendliche Fülle nur Eine ist, ist sie zugleich die unendliche Einheit.

Der Zweck des Verstandes ist Welt-Ansicht, Weltweisheit, Geschichte mit einem Wort, insofern Geschichte alles Werden umfaßt, und zwar gibt es auf diesem höchsten Standpunkte, so wie nur Ein Werden, so nur Eine Geschichte; alle Unterabtheilungen sind später und relativ. — Der Verstand ist das Vermögen der Weltansicht, weil er, wo nicht ein durchaus freies Denken, doch ein von der Freiheit ausgehendes und wieder auf sie hinführendes Denken ist. Er geht aus von dem Begriffe des Ichs, und führt hin auf den Begriff der Vollkommenheit, der wieder mit jenem übereinstimmend ist. — Der Begriff der Freiheit kann übrigens hier noch nicht recht erörtert werden, da nur das Ganze frei, das Einzelne aber zum Theile nothwendig ist. Wir müssen also auch in diesem Stücke auf die Betrachtung des Ganzen verweisen.

Vor allem muß nur der Charakter nicht falsch gefaßt werden, wie und wo der Begriff des Ichs und der Vollkommenheit gefunden wird. — So ist z. B. sehr irrig von einem Setzen des Ichs die Rede. Setzen ist ein Bestimmen, Anhalten, Fixiren, durch Aufhebung des freien Lebens. Dies wi-

derspricht durchaus dem Begriffe des Ichs. Das Ich kann nur ein Nicht-Ich setzen, in so fern es ein solches gäbe. — Das Du kann wohl den Schein eines Nicht-Ich annehmen, nicht aber kann das Ich sich selbst setzen; dieser Act muß vielmehr so ausgedrückt werden: das Ich ergreift sich selbst in seinem Leben und Bewegen, und mit diesem. — Im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und mannigfachen Modificationen der Denkkraft könnte man dieses Ergreifen seiner selbst im Leben die schwebende Einbildungskraft nennen, weil gerade eine schwebende Thätigkeit erfodert wird, um ein durchaus bewegliches, flüchtiges, flüssiges Wesen aufzufassen, zu ergreifen und nachzubilden. Es müssen hier zwei Thätigkeiten verbunden seyn. Die Thätigkeit des Nachbildens und Bildmachens muß gleichzeitig seyn mit der des Auffassens; die eine darf nicht aufhören, wenn die andere anfängt, nicht die eine der andern folgen, wie in der gemeinen Anschauung, weil sonst das Aufgefaßte todt und unbeweglich bliebe. —

Diese innere Verdoppelung ist die Bedingung des Gedankens der Freiheit, und somit alles Productiven im Menschen; das Princip der Befruchtung gleichsam, woraus nachher alle Fülle hervorgeht. — Wie diese innere Verdoppelung eigentlich möglich, und welche Bewandniß es damit habe, kann ebenfalls erst in der Ansicht des Ganzen erklärt werden; wir werden ja hiedurch noch mehr darauf geführt, daß wir ein Bruchstück des Ganzen sind. Und so wäre dann Alles vollendet und vorbereitet, was nöthig ist und hinführt zur Betrachtung der Welt und des Vollkommenen selber, welches die Welt constituirt.

Fünftes Buch.

Theorie der Natur.

Einleitung.

Die Untersuchung des Bewußtseyns fing an von dem nothwendigsten, von den untersten Fähigkeiten des Bewußtseyns; im zweiten Abschnitt erhoben wir uns zu den höheren, kamen zu der Frage, welches das erste und höchste im Bewußtseyn sey; und endigten im dritten mit dem Begriffe der Vollkommenheit oder dem Ideal des Bewußtseyns; alles mit durchgehender Beziehung auf die besondere Gestalt, worin das menschliche Bewußtseyn erscheint, hauptsächlich in theoretischer Hinsicht.

Nun gehen wir zu dem Theil der Philosophie über, worauf uns schon das Ende des vorigen Buches geführet hatte, wir fanden nämlich, die Welt oder der Inbegriff des Werdens sey das Ich, und von diesem Punkt an entstand uns die Aufgabe, das Welt-Ich zu betrachten, als wodurch uns erst das beschränkte Ich deutlich werden könne; — bisher ließen wir sie noch ungelöst, weil es nöthig war, sich vorher noch näher mit dem menschlichen Ich zu beschäftigen.

Bei dieser Aufgabe, die Welt und Natur philosophisch zu betrachten und zu erklären, d. h. das Welt-Ich zu construiren, könnten wir zwar wohl auf demselben Wege zu Werke gehen, wie bei der Untersuchung des menschlichen Bewußtseyns; in der Theorie des Bewußtseyns wurde aber analytisch verfahren, wie uns gerade die philosophische Forschung führte, der Geist derselben war hier wohl genetisch, der Gang indessen entsprach

nicht der Genesis des Bewußtseyns selbst, wir fingen nicht damit an, was wirklich das erste war, gingen nicht directe auf die Charakteristik des Bewußtseyns aus, wir wurden nur nachher auf die Formen geführt, womit das Bewußtseyn überhaupt mag angefangen haben; jetzt muß der Gang umgekehrt seyn, wir müssen bei der gegenwärtigen Untersuchung wirklich mit dem Anfang des Welt-Ichs anfangen, die philosophische Genesis muß hier der wirklichen Genesis entsprechen, unser Geschäft ist Weltweisheit, wir haben die Natur und die Welt genetisch zu construiren, dieser Theil der Philosophie wird also mit Recht Kosmogenie genannt. —

Bei der Ableitung des Welt-Ichs seiner Entstehung nach ist der Begriff des Werdens als das negative Merkmal der Freiheit ein nothwendiges Criterium; das Welt-Ich muß als ein lebendiges, werdendes gedacht, muß im Leben und Werden ergriffen werden, damit es nicht durch die philosophische Nachbildung in ein Ding verwandelt werde und wir nicht ein todtes beharrliches Weltall erhalten.

Die Aufgabe, das Entstehen des beschränkten Ichs aus dem Welt-Ich zu erklären, ist der gegenwärtigen untergeordnet, eigentlich auch schon in ihr enthalten; ist die Entstehung der Welt einmal gezeigt, so wird die der menschlichen Seele schon begreiflich werden. —

Die Frage von dem Verhältniß des menschlichen Ichs zu dem Welt-Ich könnte man allgemein auch ausdrücken, als von dem Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen; aber es gibt eigentlich kein Endliches, also auch kein Verhältniß, kein Streit oder Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen; — diese der bisherigen Philosophie so schwer zu beantwortende Frage von dem Verhältniß des Empirischen, des Endlichen zum Absoluten fällt bei uns ganz weg, oder sie wird vielmehr in die Frage von dem Verhältniß zweier Unendlichkeiten verwandelt, indem nämlich nach unserer Ansicht das Endliche im Innern in sich immer unendlich ist, weil es eine unendliche Fülle vom Leben in sich faßt. —

Anmerk. In Beziehung auf gewöhnliche Meinungen läßt sich die Verwandlung des Endlichen in das Unendliche auch so erklären: Es gibt gar keine Verschiedenheit zwischen Organisch und Mechanisch, alles in der Natur ist lebendig, organisch, nur auf einem beschränkten niedern Standpunkte kann eins gegen das andere organisch scheinen. —

Unendliche Fülle und Einheit waren die beiden Unendlichkeiten, welche wir fanden in der Ahnung und der Erinnerung; und ihr Gegensatz trat bei uns an die Stelle jenes des Endlichen und Unendlichen. —

Ob diese beiden Arten des Unendlichen auf die Welt anzuwenden, und in welcher Gestalt, das ist jetzt der Gegenstand unserer Untersuchung.

Die Prämissen und die Fäden, womit sie sich an die vorige anknüpft, sind also: erstens die gänzliche Verwerfung des Begriffs des Seyns als durchaus falsch und unstatthaft, desgleichen eines jeden Nicht-Ich oder Außer-Ich, wie es auch immer seyn möge; dann die Annahme eines ewigen Werdens, daß alles nur ein Werden sey, als nothwendig, um Einheit in unser Denken zu bringen, und das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln, allen Widerstreit zwischen beiden zu heben, indem, wie gesagt, ein Endliches, welches ein Werden ist, eine unendliche Fülle in sich enthält, die unendliche Fülle dem Endlichen also nur insofern eigen ist, als es werdend und thätig gedacht wird. —

Einen dritten Faden neben dem Princip des Werdens und den zwei Unendlichkeiten haben wir noch an dem Resultat unserer Untersuchung der verschiedenen Formen des Bewußtseyns in Rücksicht ihrer Priorität: daß man in der Geschichte des Ichs nicht von dem Geist und Verstand, sondern von dem praktischen (im allgemeinen Sinn genommen) von dem reinen Wollen, der Liebe ausgehen müsse, — diese Thätigkeiten umfassen freilich noch viele Formen. Auf die deshalb besonders mit Rücksicht auf das Welt-Ich entstandene Frage, (da hiebei vielleicht eine andere Form des Ursprungs als beim Menschen möglich seyn könnte,) fanden wir, daß die Sehnsucht ohne alle wei-

tere Bedingungen und Beziehungen die erste aller Formen, das erste Entquellen des Ganzen sey.

Hierdurch ist uns nun zugleich der Punkt bestimmt, womit wir unsere Construction anfangen müssen, so wie uns das zweite Datum, der Begriff zweier verschiedenen sich gleichsam ganz entgegengesetzten Unendlichkeiten, den ganzen Inhalt verzeichnet, den wir abzuhandeln haben; es sind uns dadurch die beiden äußersten End- und Gränzpunkte des ganzen Umfangs und Inhalts der Untersuchung angegeben, in der weiteren Entwickelung derselben wird sich die mannigfaltige Zusammensetzung, deren beide Begriffe fähig sind, und mit dieser dann auch die Entstehung dessen zeigen, was wir Beschränkung nennen, die Entstehung des menschlichen Ichs; — was die gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich von der vorigen unterscheidet, ist der Begriff des Ganzen. —

Ehe wir aber die Untersuchung beginnen, müssen wir uns noch mit einigen anderen Betrachtungen beschäftigen. Zuerst bieten sich die Begriffe von Raum und Zeit unserer Aufmerksamkeit dar, eigentlich gehören sie in die Construction selbst, wir schicken die Betrachtung derselben auch nur aus einer kritischen Rücksicht vorher; — es sind zwei in der Philosophie äußerst merkwürdige und wichtige Begriffe und sie hängen genau mit dem Begriff des Unendlichen zusammen, womit wir nun viel zu thun haben; an ihrer Erklärung pflegt ein philosophisches System seine Eigenthümlichkeit zu offenbaren oder ein irriges zu scheitern. — Sie werden nie ohne das Unendliche gedacht, sind daher für diejenigen, die sich noch nicht auf einen philosophischen Standpunkt erhoben, sich selbst noch nicht als unendlich ergriffen haben, das Medium, wodurch sie unfehlbar den Begriff des Unendlichen erhalten; und insofern sind sie ganz objectiv. — Wer hat nicht den Begriff der Ewigkeit und des unendlichen Raums?

Aber ohngeachtet dieser Beziehung auf das Unendliche fand die bisherige Philosophie große Schwierigkeit, das Unendliche, worauf sie sich beziehen, mit dem Endlichen in Verbindung zu setzen, besonders war dies der Fall bei der Zeit,

später werden wir dieß näher betrachten, vorerst müssen wir noch die wichtige Frage von dem Ursprung jener Begriffe, d. h. zu welcher Form des Bewußtseyns sie gehören, abhandeln. Diese Frage ist eigentlich der vorzüglichste Grund der gegenwärtigen vorläufigen Untersuchung über Raum und Zeit, indem sie nur aus der Theorie des Bewußtseyns beantwortet werden kann, worauf uns hier noch am leichtesten ist, einen Rückblick zu werfen. —

Vor Kant wurden Raum und Zeit Begriffe genannt, seine empirische Ansicht bewog ihn, sie für subjective Anschauungen zu erklären; daß sie aber keineswegs zur gemeinen Anschauung gehören, ist einleuchtend, sie müssen dann aber so nichtig seyn wie diese, die gemeine Anschauung weiß nichts mit ihnen zu machen, im Gegentheil sind es eben diese Begriffe, welche die gemeine Anschauung in Verwirrung setzen, indem sie nie ohne das Unendliche gedacht werden können, ein Begriff, der der gemeinen Anschauung ganz widerspricht, sie mit allen ihren Voraussetzungen vernichtet, und dennoch kann die gemeine Anschauung die Gedanken von Raum und Zeit nicht loswerden. —

Aus der geistigen Anschauung sind sie eben so wenig herzuleiten, sie sind vorhanden, ehe diese noch entwickelt ist, auch wird die geistige Anschauung nur durch ein höheres Gefühl geistig, welches, wie gezeigt worden, die Verbindung zweier Geister erfodert; dieses paßt aber nicht auf jene Begriffe, ist auf sie gar nicht anwendbar; zudem muß es einleuchten, daß der Begriff der Zeit mehreren Formen des Bewußtseyns, der Ahnung sowohl als der Erinnerung angehört, mithin keine Hervorbringung einer einzigen Thätigkeit, keine Anschauung seyn könne.

Blos als Phänomene im menschlichen Bewußtseyn betrachtet lassen sich Raum und Zeit nicht, wie man bisher immer versucht hat, aus einer Quelle ableiten, sie sind aus verschiedenen und entgegengesetzten Thätigkeiten des Bewußtseyns zusammengesetzt; aus Erinnerung, Anschauung und Ahnung; wollte man sie aber doch einer bestimmten Form aneigenen, so könnte dieß nur die Einbildungskraft seyn, als welche in der Mitte liegt, wo alle Formen des Bewußtseyns wieder zusammenfließen;

Raum und Zeit sind eigentlich Einbildungen zu nennen, in jenem Leben der Einbildungskraft, als dem Vermögen des Ein- und Ausathmens der Welt, ist die Zeit das Leben selbst, der Raum aber die Nahrung dieses Lebens, das was eingeathmet wird; man kann sagen: Raum und Zeit sind die Flügel der Einbildungskraft. Wir haben schon oben der Schwierigkeit erwähnt, welche das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in diesen Begriffen, besonders in dem Begriff der Zeit macht; sie liegt wohl eben darin, daß sie eines Theils mit dem Begriff des Unendlichen so genau verbunden, anderseits in unserm Bewußtseyn so allgegenwärtig sind, und selbst die gemeine Anschauung begleiten; — die meisten Philosophen haben den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auf die Zeit übergetragen und so diese gleichsam in zwei Theile, in eine ewige und zeitliche, gespalten, die consequentesten sind bis zur gänzlichen Leugnung und Verachtung alles Zeitlichen geschritten, hierin besteht der eigentliche Charakter des Mysticismus, es ist zu wundern, daß Kant nicht zu dieser Denkart übergegangen, da doch seine Behauptung: Raum und Zeit seyen keine reelle Wesen, sondern bloß subjective Formen des Bewußtseyns, sehr leicht zu der gänzlichen Verwerfung aller zeitlichen Zeit hätte führen können. Wir haben also zweierlei Ansichten über die Duplicität der Zeit, die ältern Philosophen, meist Mystiker, und auch einige andere nahmen blos die Ewigkeit als reell an, und da sie nur einen negativen Begriff des Unendlichen hatten (g), mußten sie alles Zeitliche, wo es nicht ganz geleugnet werden kann, als Schein erklären; — Kant dagegen gab der Zeit nur für das Endliche formelle Realität, für das Unendliche war sie ihm blos ein subjectiver Schein, letztere ist also offenbar die schlechtere Ansicht, obwohl übrigens die mystische aus demselben Grunde wie diese empirische entsprungen, aus dem Gegensatz nämlich des Endlichen und Unendlichen, nimmt man diesen einmal an, so verdient die mystische Ansicht durchaus den Vorzug. Bei uns fällt mit dem allen Philosophien, die sich nicht zu dem Begriff der höchsten Freiheit erhoben, zur Klippe gewordenen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auch aller Unterschied des Welt-

lichen und Ewigen weg, diese Dualität ist nur ein Vorurtheil, welches aus der Schwierigkeit entstand, sich das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen zu denken, doch hat der Unterschied in gewisser Rücksicht immer noch etwas wahres. Die Mystiker hielten blos die Ewigkeit für real, die Empiristen blos das Zeitliche, das Ewige war ihnen ein Ideal ohne Realität, hieraus ist klar, daß beiden Ansichten eine Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit zu Grunde liegt, beide stimmen darin überein, daß sie die Ewigkeit höher wie die Zeitlichkeit achten und auf die Unvollkommenheit der Zeit hinweisen, die sie stillschweigend voraussetzen, wie das schon aus der Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit von selbst folgt. — Dieß kommt nun mit unseren Principien sehr überein, der Gegensatz muß nur verwandelt werden in den der vollendeten und unvollendeten Zeit. — Wie die vollendete und unvollendete Zeit in Verhältniß stehen, und wie die Zeit sich endlich vollenden könne, läßt sich wohl einsehen; — das Zeitliche und Ewige ist aber durch uns getrennt, und einander entgegengesetzt, ohne daß es möglich wäre, beides irgend in Verbindung zu bringen, und doch muß man, wenn der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen einmal angenommen, beides gelten lassen, — sonst verwickelt man sich in unsägliche Widersprüche: nimmt man mit dem Empiriker blos das Zeitliche als real an, so verliert man alle Philosophie, denn die Empiriker leugnen (auf diese Weise), was der Anfang und das Ende aller Philosophie ist; nimmt man aber mit den Mystikern blos das Ewige als real an, so verliert man alle Erfahrung und Geschichte.

Anmerk. Daß der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem durch den Begriff der Freiheit und des Werdens aufgehoben werde, ist schon früher gezeigt worden. — Schließt das Endliche eine unendliche Fülle in sich und ist auf diese Weise innerlich immer unendlich, so erhellt der Uebergang des Endlichen zum Unendlichen von selbst.

Der Begriff der Ewigkeit selbst scheint bei Vielen in der Philosophie und auch außer der Philosophie falsch construirt zu seyn; eigentlich ist die Construction der Zeit aber sehr einleuchtend.

Die Zeit zerfällt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; allein in dieser Zerstückelung kann ihre Unvollkommenheit gefunden werden, die meisten Philosophen sind auch hierüber einig, so wie daß sie nur in der Ewigkeit ergänzt werden könne; dieß angenommen, gibt es eine zweifache Art, die Vollendung und Ergänzung herbeizuführen, es gibt eine zweifache, eine leere und eine volle Mitte, gewöhnlich wird die leere, negative ergriffen, indem man die beiden Extreme zu vermeiden sucht; die wahre volle Mitte erhält man aber dadurch, daß man die beiden entgegengesetzten Kräfte, die äußersten Endpunkte des Lebens sich verbinden und durchdringen, sich sättigen läßt, wo denn auch etwas neues, ein Drittes entstehen kann. —

Bei der Construction der Zeit scheint man nun auch meist in jenen Fehler verfallen zu seyn und die falsche Mitte ergriffen zu haben, — indem man die Ewigkeit negativ aufgefaßt, hat man die Vergangenheit und Zukunft vermieden und also blos den Begriff einer vollendeten Gegenwart erhalten, diese ist das todte, das fesselnde und steht in der nächsten Beziehung auf den Begriff der Beharrlichkeit, des Dings, man hätte gerade umgekehrt die Gegenwart als das Störende und Leidende vermeiden und Zukunft mit Vergangenheit verknüpfen sollen, denn die wahre Ewigkeit ist keine Zeit-Leere, sondern eine Zeit-Fülle, das kann erst die rechte vollendete Ewigkeit seyn, wenn Zukunft und Vergangenheit in eines verbunden sind. — Doch wird der eigentliche wahre Begriff der Ewigkeit nur durch die Erklärung des Entstehens der Zeit aus dem Welt-Ich ganz deutlich werden, hier war blos die Absicht vorläufig darzuthun, daß die Ewigkeit, wie jene Philosophen sie sich dachten, eine bloße Abwesenheit der Zeit und keine Zeit-Fülle ist. —

Der Raum wird gewöhnlich für etwas mehr oder minder Körperliches gehalten, er wird als ein bloßer Behälter der Materie und Körper und immer in Beziehung auf diese betrachtet; dieß ist aber ein ganz leerer und relativer Begriff. — Begnügen wir uns blos mit dem Begriff des Verhältnisses des Raums zum Körper, so erfahren wir gar nicht, was der Raum selbst ist, abstrahiren wir, um ihn ganz rein zu denken, von Körper

und Materie, so erhalten wir einen leeren Raum, einen Behälter der nichts enthält, also etwas ganz nichtiges. — Der Raum ist aber an sich nichts leeres, daher dieser negative Begriff desselben sehr irrig. — Der Raum ist etwas ganz einfaches und ursprüngliches, der Körper etwas zusammengesetztes und abgeleitetes, der Raum ist also eher wie der Körper, nun denken wir uns den Raum aber immer mit dem Körper vereinigt, daher entspringt der Irrthum. —

Der Raum ist weder leer noch körperlich, indessen so gewiß etwas geistiges, als es kein Nicht-Ich, kein Ding außer dem Ich, und also auch nicht einmal ein Nichts giebt; sein Verhältniß zur Leerheit und zur Fülle wird sich erst zeigen lassen, wenn wir sein Entstehen aus dem Ur-Ich und somit sein eigentliches Wesen kennen werden. —

Auch die ältern Philosophen behaupteten ausdrücklich, der Raum sey ein geistiges Wesen; gibt es keine Art von Nicht-Ich, wie das bei uns der Fall, so kann der Raum auch nur ein geistiges Wesen seyn. — Selbst wenn es uns nicht gelänge, ihn aus dem geistigen Bewußtseyn abzuleiten, wäre das nur ein Beweis von der Schwierigkeit die Aufgabe zu lösen, aber nichts mehr.

Während also bei den neueren Philosophen mit der Idealität des Raums der Zeit, welche hier wirklich eine sonderbare Sache ist, die Realität dieser Begriffe geleugnet wird, sind sie bei uns bestimmte Theile des idealsten Wesens (wie man das Welt-Ich besser als des realsten nennen könnte) und hiermit kommt ihnen auch die vollkommenste Realität zu, indem uns eben nichts real ist als dieß idealste Wesen; da jene Philosophen nur eine negative Idee des Unendlichen haben, können sie auch keine Construction desselben haben, und so ist es natürlich, daß sie leugnen, was Theil des Ganzen ist, weil sie die Beziehung auf das Ganze nicht kennen. —

Wir behaupten die Realität des Raums und der Zeit, als wirkliche Theile und Element des Welt-Ichs und leugnen die Zweifachheit sob wie die Subjectivität. —

Raum und Zeit sind uns ursprüngliche Einbildungen, haben ihren Grund in der Einbildungskraft, als der Form, welche

alle andere Formen des Bewußtseyns umfaßt, sie sind das Leben des Ichs selbst, das Ein- und Ausathmen der Welt. —

Der Raum ist sowohl als die Zeit etwas ganz geistiges, er ist ein geistiges in sich vollendetes Wesen. Die Zeit ist unvollendet wie die Welt selbst, sie ist das Leben, der Raum ist die Nahrung der Welt; dieß ist die Ansicht des Idealismus über Raum und Zeit am kürzesten zusammengefaßt. —

Auch den Begriff des Werdens müssen wir noch vor der Theorie der Natur untersuchen. —

Es ist klar, obwohl wir freilich noch nicht an die Ableitung und Entstehung der Einzelnheiten gekommen sind, daß zwar auch in ihnen kein Seyn ist, ihr Leben und Werden aber doch ein anderes seyn muß als das Leben und Werden des Ganzen; dieß macht es nöthig, eben den Begriff des Werdens hier genauer zu bestimmen und alles, was etwa einer gemeinerer Ansicht angehören könnte, davon abzusondern.

Abstrahirt von allem Inhalt giebt es eine eigenthümliche Regel des Werdens: — das Werden kann ein allmälig steigendes, ein gesetzmäßig auf bestimmte Art wachsendes, in steigender Progression zunehmendes seyn; insofern hier schon auf Zeit und Zeit-Verhältniß Rücksicht genommen ist, bieten sich uns noch zwei andere Arten des Werdens dar, die von jener verschieden sind; — im Gegensatz gegen das gesetzmäßig in der Zeit sich entwickelnde Werden läßt sich nehmlich auch ein unendlich schnelles Werden denken, und nun wieder ein diesem entgegengesetztes unendlich langsames Werden.

Wir finden also in Rücksicht der Form drei verschiedene Arten des Werdens; der Grundbegriff des Werdens ist der Begriff der Entwicklung.

Das angehaltene, gehemmt langsame Werden wird die Existenz der Einzelnheiten erklären, Einzelnheiten können einander gegenseitig binden und anhalten, das Leben selbst muß ja, wenn es nicht zu schnell ablaufen soll, angehalten und gebunden seyn; — auf das Ganze läßt sich dieser Begriff aber nicht anwenden, wer sollte das Ganze anhalten? — (Ueber das unendlich schneller Werden wird sich das Nähere aus folgendem ergeben:)

Jede Entwickelung, jedes Steigen, jedes sich selbst verstärkende, sein Wachsen beschleunigende Werden muß endlich sein Ziel erreichen, ist dies erreicht und das Werden doch immer nothwendig, so springt es, da es nicht weiter gehen kann, entweder zurück in seinen eigenen, aber verwandelten Anfang, oder hinüber in sein Gegentheil.

Dieß ist nicht bloß ein physisches, sondern ein allgemeines, schlechthin nothwendiges metaphysisches Gesetz, beruhend auf der Nothwendigkeit des Werdens. — Das Zurückspringen in den Anfang und das Hinüberspringen in das Gegentheil ist ein unendlich schnelles Werden; das unendlich schnelle Werden gilt aber nur für das Ganze, das angehaltene Werden blos für die Einzelnheiten, doch insofern das Ganze sich in Einzelnheiten theilt, also diese vom Ganzen nicht völlig getrennt sind, und sich in ihrer Vollendung zu ihm erheben können, hat auch das unendlich schnelle Werden für sie Gültigkeit.

Das Zurückkehren in den Anfang gilt zunächst nur für das Ganze, für die Welt und Natur, insofern aber wie gesagt die Einzelnheiten in ihrer Vollendung wieder Theil nehmen an dem Ganzen, läßt sich dieß Gesetz auch auf sie anwenden; das Ueberspringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dieß kein Gegentheil hat, es gilt einzig und allein von den einzelnen Wesen, und zwar dürfte das Ueberspringen der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin äußerstes erreicht hat, für das Einzelne, für die Einzelnheiten der Tod seyn.

In Beziehung auf den hier abgehandelten Grundbegriff der folgenden Theorie haben wir noch die Begriffe des Gesetzes und Gegensatzes zu betrachten; wie verhalten sich diese zu dem Begriffe des Ichs, des Werdens? — Nichts scheint dem Begriffe der Freiheit mehr zu widersprechen als Gesetze, und nichts mehr der unendlichen Einheit, als Gegensätze, so ist es auch allerdings, daraus folgt aber weiter nichts, als daß es weder absolute Gesetze noch absolute Gegensätze giebt; so viel ist auch schon, ohne noch das Geheimniß aufgedeckt zu haben, klar wie es möglich

sey, daß die Freiheit sich selbst Gesetze gebe, daß das Bewußtseyn sich selbst gleichsam in Haß und Liebe trenne, so viel ist auch aus dem Grundbegriff der Freiheit und des Werdens einleuchtend, daß alle Gesetze und Gegensätze nur abgeleitet und untergeordnet, sind, es also kein ewiges absolutes Gesetz geben könne. —

Weil die Gesetze und Gegensätze abgeleitet und bedingt sind, so sind sie immer nur vorübergehend, nur Uebergänge und Mittel zum Zweck. —

Der Anfang und das Ende müssen immer Freiheit und Einheit seyn. —

Anfang und Ende müssen Auflösung, Verschmelzung aller Gesetze und Gegensätze seyn. —

Kein Gesetz ist schlechthin nothwendig, überhaupt aber kann nichts nothwendig seyn, als die Freiheit; Freiheit ist das Erste und Höchste, Nothwendigkeit das Untergeordnete. — Die Freiheit ist nothwendig, weil sie nun einmal wirklich ist, alles was nicht frei, ist nicht wirklich, was aber nicht wirklich ist, ist auch nicht nothwendig, also ist nichts nothwendig als die Freiheit.

Abstrahiren wir von dieser Wirklichkeit, vom Leben und den Gedanken des Lebens, so bleibt uns nichts übrig als ein leerer Raum; ist aber Bewußtseyn und Gedanke des Lebens — Freiheit und Ich vorhanden, ist die Freiheit in dem Ich wirklich, so ist das Nichtfreie und das Nicht-Ich widersprechend unsinnig und unmöglich, dasjenige, dessen Gegentheil aber nicht möglich ist, ist nothwendig; — dieß ist der formale Beweis der Nothwendigkeit. — Die Wirklichkeit des Ichs und der Freiheit können wir nicht leugnen, weil es sonst, wie wir gesehen, gar nichts gäbe.

Was übrigens das Verhältniß des Wirklichen und Nothwendigen betrifft, so ist das Wirkliche das Erste und das Höchste, das Nothwendige immer nur eine untergeordnete Beziehung davon; — das Wirkliche erscheint nur in seiner Beziehung auf das Nichtwirkliche nothwendig. —

Gesetze und Gegensätze gelten nur im Einzelnen und in den Mittelzuständen, am Anfang und Ende gilt nur Freiheit, die

erste Erklärung des Gesetzes muß man daher auch nicht wieder in einem Gesetze, sondern in der Freiheit suchen. Wollte man ein System von Gesetzen als mechanisch nothwendig ableiten, so hieße das, diese wieder aus einem Gesetz herleiten, welches allenfalls wohl für untergeordnete Naturgesetze, aber nicht für die höchsten gelten kann. —

Das erste Princip aller Gesetze muß in einer Form der Freiheit nach gesucht werden. — Es giebt viele Formen der Freiheit und wir sind hier noch nicht an dem Punkt zu bestimmen, welche die erste und welche die letzte seyn muß — indessen läßt sich doch festsetzen, daß der erste Ring aller Gesetze in einer absoluten göttlichen Willkür zu suchen sey, insofern die diejenige Form der Freiheit ist, welche hier die Nothwendigkeit am kürzesten abschneidet.

Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte, aus der nachher freilich Gesetze folgen können. —

Es mag dienlich seyn, auch mit ein paar Worten das Verhältniß unserer idealistischen Ansicht zu der mystischen zu berühren. —

An dem Mysticismus in seiner ältesten Form als Emanations-Philosophie oder in der Form, wie er bei einigen christlichen Philosophen erscheint, (wo er nicht platonischer Dualismus ist) haben wir zu loben, daß er alles aus dem Geist herleitet. —

Wie denkt sich nun jener ältere Mysticismus das Entstehen der Welt aus dem unendlichen Ich?

„Die höchste unendliche Thätigkeit ist eine spielende, und kann nur eine solche seyn, der Zweck der Welt kann also auch nichts anders seyn, als Darstellung, die Gottheit will sich darstellen, sich offenbaren. Der Begriff der spielenden Thätigkeit ist zwar richtig, was aber zu tadeln, ist, daß der Begriff der vollkommenen Gottheit gleich zum Anfangspunkt der Welt gemacht wird; denn setzt man eine vollendete Göttlichkeit derselben schon voraus, so folgt unvermeidlich, daß die Welt als eine bloße Verschlimmerung der Gottheit, ihr Entstehen als ein Herabsinken der Gottheit zu betrachten ist, auch muß man dann die Welt ohne ernsten Zweck der Thätigkeit blos als eine

schöne, aber täuschende Erscheinung ansehen; der Begriff der spielenden Thätigkeit ist zudem nur auf jene Form des Ichs anwendbar, die wir die unendliche Fülle genannt haben, und die ist grade diejenige der beiden Formen des Unendlichen, welche nicht den Anfang, sondern nur das Ende der Geschichte des Unendlichen machen kann. Der Fehler des Mysticismus besteht also darin, die Entwickelung zur Göttlichkeit nicht ergriffen, und die vollendete Uebereinstimmung mit der Gottheit anticipirt zu haben. — Ueberhaupt ist es durchgängig der Charakter der Mystiker, daß sie alle Stufen des Werdens überspringen und die Zukunft anticipiren, wie sie denn alle das Reich Gottes als schon angebrochen verkündet haben, welches freilich kommen wird, aber in seiner Herrlichkeit weder schon da war, noch ist. Sie kennen die Entwickelung und Gesetze des Werdens nicht. — Ihr Begriff des Unendlichen ist ganz richtig, nur gehört er aus den erwähnten Gründen und nach seiner vollen Wahrheit nicht an den Anfang, sondern an das Ende. Da, wie wir gesehen haben, der vollkommen strenge Mysticismus auch von dem unendlichen Ich ausgeht, so war diese Angabe seines Verhältnisses zum Idealismus nöthig. —

Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik.

Wir sind nun an einen Punkt gekommen, wo wir die Construction des Welt-Ichs, d. i. die philosophische Natur-Betrachtung anfangen können. Insofern aber die philosophische Naturbetrachtung in Physik endigt, ist es nothwendig, hier episodisch ihr Verhältniß zu derselben zu bestimmen, damit sie sich nicht zu weit über ihre Gränzen aus dem Allgemeinen in das Einzelne verlieren, und andrerseits, damit alle Verwechslung zwischen beiden Ansichten verhütet werde. Auch bedarf es, eben weil noch manches der physikalischen Ansicht Angehörige in genauer Beziehung steht mit dem, womit die Philosophie aufhört, einer Kritik der physikalischen Vorurtheile. —

Die gemeine Experimental-Physik steht eigentlich in gar keiner Berührung mit der philosophischen Natur-Ansicht, diese bedarf ihrer ganz und gar nicht, und andrerseits bedarf auch wieder die Experimental-Physik nicht der Natur-Philosophie; — sie ist

eine bloße Kunst, Technik und Praktik, sie kann wohl eine Gewißheit haben, wie die gemeine Mathematik, aber eine eigentliche Erkenntniß kann sie nicht hervorbringen; (Erkenntnisse sind ihre Resultate nur dem, der sie historisch ansieht) sie ist keine Wissenschaft zu nennen, sie hat es blos mit dem Speciellen und Individuellen zu thun, die Natur im Ganzen ist auf keine Weise ihr Gegenstand, sie enthält fast nicht einmal eine Beziehung auf die Natur, ja wo findet man wohl weniger den Begriff der Natur, als selbst bei den besten Physikern? Wie irrig ist es also, die Natur allein auf die Physik einschränken zu wollen?

Das Resultat der neuern Chemie, daß Körper sich in Luft auflösen lassen, ist freilich sehr erfreulich und schätzbar, in Rücksicht auf die Philosophie ist es aber doch nur ein Beispiel und eine Bestätigung, deren sie nicht bedarf; die Philosophie hat es schon sehr früh, schon seit langer Zeit erkannt.

Wenn die Chemie es auch dahin brächte, alle Körper in Luft aufzulösen und wieder aus Luft zu machen, so kann sie ja doch nicht angeben, was in der Welt-Entwickelung zuerst entstand, ob Luft oder Körper? Dieß und das allgemeine Verhältniß beider, der aetherischen und der starren körperlichen Materie zu einander, kann nur die Philosophie bestimmen; wiewohl sich auch hierauf ungefähr alles, was sie über die Natur zu bestimmen hat, reduzirt. —

Eine wissenschaftliche Physik, die, weil Geschichte die einzige Wissenschaft ist, Natur-Geschichte seyn muß, würde sich freilich näher an die Philosophie anschließen; die gewöhnlichen Natur-Geschichten umfassen einen zu kleinen Theil, als daß hier das Verständniß des Ganzen hervorgehen könnte, auch fehlt hier das Geschichtliche durchaus, es ist mehr nur eine Charakteristik einzelner Theile, als eine Herleitung aus dem Ursprung, während es doch ein allgemeines Gesetz ist, daß das Einzelne sich nur aus dem Ganzen erklären lasse.

Eine eigentliche Natur-Geschichte ist bisher noch gar nicht gegeben worden, alles was noch auf dem wahren

wissenschaftlichen Weg versucht worden, ist zu eng, zu speciell und individuell, dergleichen sind die historischen und physiologischen Behandlungen der Mineralogie, Botanik u. s. w.

Die Geschichte der Welt-Entstehung und die ersten Schritte und Anfänge in der Natur gehören, so lang es noch Philosophie als für sich gesonderte Wissenschaft giebt, dieser allein an; denn der Anfang aller Geschichte, so wie der Anfang und die Gränzen unserer Erkenntniß sind einzig in der Erinnerung und Ahnung zu suchen. Unser Inneres, ohne alle andere Hülfsmittel, ist das einzige, was zu einiger Kenntniß von dem Anfang der Welt führen kann, alles was wir hiervon wissen können, haben wir bloß daher zu nehmen, ist also von aller Empirie entfernt.

Die Naturgeschichte fängt natürlich von einem speciellern Factum an, als die Natur-Philosophie — der Begriff, wodurch sowohl das höchste Ideal der empirischen Naturforschung aufgestellt, und zugleich auch die Gränze angegeben würde, wodurch sie sich von der philosophischen Untersuchung trennte, wäre eine Geschichte der Erde. —

Nur die Betrachtung der Natur im Ganzen, ohne alle specielle Beziehung ist Sache der Philosophie, sie führt dieselbe bis dahin, wo sie ohne Beihülfe der Empirie nicht mehr mit Glück fortgesetzt werden kann; — die Charakteristik der Erde in ihrer Mannichfaltigkeit und Fülle gehört nicht mehr für sie, wenn sie nicht in die wissenschafftliche Physik übergehen soll. — Sie schließt daher mit der Deduction der Erde. —

Die Geschichte der Erde müßte nun alles umfassen, was nur irgend in der Physik gewußt werden kann, es bedarf für sie einer Ausdehnung und eines Reichthums von Empirie, wie sich noch nirgend vorfindet. Auch die sogenannte physische Astronomie, d. h. diejenige, welche den individuellen physikalischen Charakter der Gestirne angiebt, müßte mit zur Geschichte der Erde gehören, die Erde muß hier freilich immer der Mittelpunkt seyn, aber das Specielle aller Gestirne, die mit ihr ein System ausmachen, das Specielle unseres ganzen Sonnen-Systems, soweit wir es kennen, gehört allerdings mit dazu. —

Das Verhältniß dieser wissenschaftlichen Physik zu der Philosophie wird durch folgendes Beispiel klarer werden: Als die Grundfähigkeit im Bewußtseyn haben wir die Einbildungskraft, das innere Dichtungsvermögen gefunden, dieß ist die universelle objective Kraft im menschlichen Geiste. Wir haben uns nun begnügt das allgemeine abzuleiten, aber keineswegs die Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns in ihrer ganzen Fülle erschöpft; eine vollständige Geschichte des menschlichen Bewußtseyns müsse nichts anders seyn, als eine Geschichte der Einbildungskraft, eine Geschichte der Dichtkunst, freilich eine Geschichte der Dichtkunst ohne praktische Zwecke (diese würde sich zu jener verhalten, wie die Experimental-Physik zur wissenschaftlichen) blos mit Rücksicht auf die Entwickelung der Einbildungskraft in ihrer ganzen Fülle. Eine solche Geschichte der Dichtkunst, die blos die innere Poesie des Gemüths ohne praktische Zwecke aufstellte, würde sich nun zur Philosophie gerade so verhalten, wie die wissenschaftliche Physik, und übrigens auch wie die Geschichte der Erde alles zusammenfassen. Ein anderes ähnliches Verhältniß ist das der Moral und der politischen Geschichte. Diese beruht zwar auf moralischen Ideen; gehört aber, wie sich von selbst versteht, keineswegs zur Moral, so wie die philosophische Naturbetrachtung die Einleitung für jene idealische Natur-Geschichte, so ist auch die Moral die Einleitung in die politische Geschichte. Wollte man aber die Geschichte der Natur, so wie die des inneren Menschen, d. i. der Poesie und Moral und die des äußeren Menschen? (der Politik) mit in die Philosophie hereinziehen, so würde man die Philosophie als einzelne Wissenschaft ganz verlieren. Streng genommen ist freilich diese Absonderung nicht durchaus nothwendig, sondern nur willkürlich und entstehen daraus keine zwei besondere Wissenschaften, da es nur eine, die Geschichte, giebt; — so wie die politische Geschichte nicht vollkommen zu Stande kommen könnte ohne die der Poesie, so auch diese nicht ohne jene — (doch könnte sie die politische eher entbehren als diese sie.) — Die Geschichte des Menschen und die der Erde machen eigentlich auch wieder nur ein Ganzes; — für die Möglichkeit der Uebersicht ist indessen die Trennung

unentbehrlich, jedoch muß sie nicht soweit getrieben werden, daß der Zusammenhang ganz wegfällt. —

Wenn die Geschichte die einzige Wissenschaft ist, könnte man fragen, wie verhält sich denn die Philosophie zu derselben? Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall genetisch und synthetisch seyn; dieß ist auch das Ziel, welches wir uns bei unserer Untersuchung vorgesetzt haben.

Das Wesentliche des Historischen besteht in der genetischen Methode, und diese läßt sich auf eine Gedankenreihe anwenden, die selbst auf den Namen der Geschichte noch nicht Anspruch machen kann, es ist dann eine Annäherung zur Geschichte; denn eine tiefe durchdringende Charakteristik ist nicht Darstellung des Lebendigen, sondern nur eine Untersuchung über das Entstehen und den Charakter des Lebendigen. Je mehr wahres Genie in einer solchen Charakteristik ist, desto mehr wird sie historischen Geist athmen, desto mehr wird in ihr die genetische Methode befolgt seyn. —

Solch eine Charakteristik ist nur einzelnes Bruchstück, ein Anfang zur Geschichte, zu der es gar vieler Vorarbeiten und Materialien bedarf, indem die Wissenschaft, die Geschichte, nicht mit einmal vollendet werden, sondern erst die letzte Frucht vieler mühsamen Forschungen und Untersuchungen seyn kann; hieraus ergiebt sich nun ganz leicht das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte, sie ist die Einleitung dazu, — die Methodenlehre der Geschichte; ihr Geschäft besteht darin, einestheils alle Irrthümer zu widerlegen und wegzuräumen, die dem wissenschaftlichen, dem historischen Geist, d. h. der wahren Erkenntniß entgegenstehen, die genetische Methode zu constituiren und zu lehren, den historischen Geist allgemein zu verbreiten; anderentheils die Geschichte selbst anzufangen, aber freilich bloß anzufangen, blos die ersten allgemeinsten Umrisse derselben zu entwerfen, welches besonders auch aus dem Grunde nöthig ist, weil die zu allen möglichen Arten der Geschichte vorhandenen Materialien zu einzeln und zu zerstreut sind, so daß dadurch aller Zusammmenhang gestört wird. —

Daß die Trennung zwischen Philosophie und Historie übrigens nicht wesentlich sey und sich blos auf das menschliche Bedürfniß, auf ein wirklich nur relatives Bedürfniß gründe, also gar nicht ewig seyn und bleiben müsse, ist schon gesagt worden.

Wenn alle die wahre Erkenntniß verhindernde Irrthümer weggeräumt sind, wird eine einleitende Disciplin nicht mehr nöthig seyn. —

Die Trennung ist blos relativ wegen dem Uebergewicht der Empirie und dem Mangel des historischen Geistes in den vorhandenen Materialien und Bruchstücken zur Geschichte. —

Was von der Physik, der näheren Beziehung auf die Philosophie wegen, berichtigt werden muß, ist vorzüglich folgendes. —

Vorerst sieht man gewöhnlich in der Physik die festen Körper als das erste und höchste, als den Hauptsitz und Quelle der ganzen Naturkraft an, leitet einen festen Körper wieder aus dem anderen her und betrachtet die untere Luft blos als einen verdünnten Körper, die höhere blos als einen leeren Raum. —

Dieß ist nun durchaus ungegründet, nicht allein philosophisch, sondern selbst physikalisch läßt sich zeigen, daß gerade umgekehrt die Quelle aller Kräfte in der Luft und zwar nicht in der gemeinen athmosphärischen, sondern in jener höheren himmlischen, dem gewöhnlichen Auge leeren Sphäre zu suchen sey. —

In den Zwischen-Raum der Gestirne muß der Sitz aller Kräfte dieser wunderbaren Körper und die Quelle ihres Lebens gesetzt werden. —

Jene falsche Ansicht offenbart sich in einer sonderbaren fast allgemeinen Uebereinstimmung aller Physiker bei Erklärung des Entstehens der Planeten, als von der Sonne ausgeworfen, und durch diese wiederum fixirt. Es giebt eigentlich physikalisch nichts, was für diese Erklärung spräche, und die Philosophie kann die Gestirne nur als einen Niederschlag aus der Luft betrachten, wo denn freilich die Frage entsteht, welche waren die ersten? war die Sonne vor den Planeten oder diese

vor ihr u. s. w. ? — eine zwar physikalische, doch mit der Philosophie in Beziehung stehende Frage.

Es mag physikalisch wohl sehr richtig seyn, und als ein Factum gelten, daß die Monde Hervorbringungen der Planeten seyen; obgleich man sich dieselben freilich nicht wie gewöhnlich so roh und wüst mechanisch durch ein Anstoßen, oder chemisch durch ein Brennen erklären muß, sondern viel richtiger die Rinde, die Oberfläche der Planeten als ein zusammenhängendes organisches Gewächs ansehen sollte, welches, wenn es zur Reife gediehen, sich von der Mutter losreißt und dann als Begleiter um sie bleibt.

Von diesem Entstehen der Monde haben nun die Physiker gleich weiter auf das der Planeten geschlossen und danach ihr Verhältniß zur Sonne bestimmt. Nichts berechtigt aber zu dieser Analogie. — Man hat sich im Gegentheil die Sonne als eine Hervorbringung der anderen Planeten zu denken, die im Brennpunkte des Zusammenwirkens zu ihrem gemeinsamen entsteht. — Gerade so wie man das Leben des Menschen (der doch ein Inbegriff der Erde (ja der Welt) im Kleinen) als einen Proceß ansehen kann, in welchem sich das Gute und Böse scheidet, so dürfte es vielleicht auch bei den Gestirnen seyn, und sich dieselben wie Licht und Dunkel in Sonne und Monden theilen, nur mit dem Unterschied, daß jeder Planet mehrere Monde haben kann, die Sonne aber für Alle ist.

Ob die Sonne ursprünglich ein Planet gewesen, der sich selbst zur Sonne gemacht oder von den andern Planeten durch Auswahl ihres Besten dazu erhoben worden? müßte dahin gestellt bleiben. —

Philosophisch läßt sich also über die Gestirne und ihr Verhältniß zur Sonne so viel bestimmen: die siderischen Körper sind zwar nicht als Individuen, ganz wie wir sie kennen, sondern im Allgemeinen als Planeten, als Gattung (und wohl so unvollkommen als wir nur irgend etwas am Himmel vorfinden) aus der Luft entstanden.

Zweitens folgt aus der vielen Physikern gemeinschaftlichen Annahme des unendlich besseren und höheren Charakters der

Sonne vor den anderen Planeten, daß eben diese, die unvollendeten unvollkommenen Erden, zuerst, die Sonne und die Monde aber später entstanden sind.

Es ist ebenso unwahrscheinlich, daß unter den Gestirnen das reine und vollkommene das erste gewesen, daß die tellurischen Productionen gleich mit dem Menschen sollten angefangen haben, und alles andere für eine Verschlimmerung und ein Herabsinken müsse angesehen werden.

Die Sonne ist vielmehr so wie der Mensch die Blüthe und Frucht einer langen Bildungsperiode der sich nach ihrem Falle wieder emporhebenden Natur, und verhält sich zu den übrigen Gestirnen, wie der Mensch zu den ersten rohesten animalischen Productionen.

Eine andere physikalische Berichtigung ist, daß man den Gegensatz zwischen dem siderischen Körper und der Luft nur ja nicht zu materiell auffassen müsse; — die Atmosphäre, d. i. die Luft, die zu ihnen gehört, die ihnen eigenthümlich und zunächst um sie herum ist, macht wenigstens die Hälfte ihres Charakters und ihrer Kraft aus; — die Luft in Beziehung auf das ganze Weltall ist eine höhere. —

Die Resultate dieser Bemerkung über die Atmosphäre sind sehr wichtig, erstens folgt daraus, daß die Trabanten und Monde als Hervorbringungen der Planeten nicht weit von ihrer Atmosphäre entfernt seyn können, man sich also wahrscheinlich den Umkreis der Erde zu enge denkt, indem man ihre Atmosphäre nicht wenigstens bis nahe an den Mond reichen läßt; zweitens folgt daraus eine ganz andere Ansicht für das Verhältniß der Menschen zur Erde; gewöhnlich denkt man sich nämlich den Menschen als ein Product der Oberfläche der Erde, da er sich doch, wenn man nach jener Erklärung der Atmosphäre, statt auf die äußere Erscheinung, auf die innere Kraft sieht, in der Mitte der Erde befindet. Die Kraft der Planeten ist nach dieser unserer Ansicht nicht in dem Körper allein, sondern an zwei Stellen, in der Atmosphäre sowohl als im Centro des Körpers zu suchen, oder vielmehr muß die Hauptkraft in das Zusammenwirken der atmosphärischen sowohl als der Centralkräfte gesetzt

werden. — Stellen wir uns auch auf den Standpunkt, wo Körper und Geist getrennt und sich entgegensetzt erscheinen, auf den Standpunkt also des gemeinen Bewußtseyns oder auch des höheren philosophischen Bewußtseyns, insofern es in jenes Gebiet hinabsteigt, so muß es doch irgend einen Punkt geben, wo der Körper zum Geistartigen übergehen, wo er Hülle und Organ des Geistes werden kann. —

Hier ist nun das für die Einzelnheiten geltende Gesetz des Werdens anwendbar, da das Gebiet der Gegensätze überhaupt nur das Gebiet des Abgeleiteten, und also der Einzelnheiten ist.

Ein Individuum kann auf zweifache Art seinen Gipfel erreichen, entweder werden einer Kraft alle übrigen aufgeopfert, und es ersteigt den höchsten Grad von Extremität, oder es löst sich auf, alle Kräfte vermischen sich und verschmelzen ganz ineinander, bis alles Einzelne verschwindet und die entgegengesetzten Enden verbunden werden. —

Zwei einander entgegengesetzte Kräfte können auf zwei Arten übergehen oder sich berühren mit ihrem Gegentheil: in ihrer Mitte, oder in ihrem Extrem. —

Auf beide Weise wird das Aeußerste, das Maximum erreicht, welches dem Beschränkten gesetzt ist — und über das es nicht hinausgehen kann; das eine ist sowohl ein äußerstes der Trennung, so wie das andere ein äußerstes der Verbindung. — In beiden Fällen muß also, da das Werden immer nothwendig ist, ein Uebersprungen in das Gegentheil statt finden. Wenden wir das nun auf den Körper in seinem Verhätniß zum Geist an, so ist klar, daß er auf jene zweifache Weise für das Bewußtseyn dienlich und gleichsam empfänglich werden könne, entweder durch den vollkommensten Grad der Körperlichkeit, der Bildung und Organisation, oder durch gegenseitige Auflösung und Neutralisation seiner Grundkräfte in ihrer Mitte. —

Es ist hier nicht gemeint, als ob das Bewußtseyn aus dem Körper herzuleiten wäre, dieß ist nimmer möglich; das Verhältniß des Körpers zum Geist ließ sich mit dem eines dunkeln Körpers zum Licht vergleichen, eines Körpers, der zwar des Lichts beraubt ist, aber doch durch gewisse Modificationen und Dispositionen dafür

empfänglich werden, und dann dasselbe auf verschiedene Weise durch verschiedene Strahlen und Farben wieder von sich geben kann; ein solcher spiegelnder oder farbiger Körper wird indessen nie ohne Licht möglich seyn, wenn das Licht nicht schon gegeben wäre, würde er keines hervorbringen können.

Der Begriff eines bis zum Extrem vollendeten, auf das körperlichste ausgebildeten Körpers ist auf die organischen, besonders auf die thierischen Wesen anwendbar, als welche die höchst körperlichen Körper sind.

Die Auflösung, Neutralisirung und Vermischung körperlicher Grundkräfte in ihrer Mitte, die gänzliche Entbindung von allen Formen und aller Extremität gilt bei den Elementen, vorzüglich bei der Luft, diese ist unter allen körperlichen Wesen am meisten neutralisirt und am formlosesten; gewöhnlich nimmt man die Empfänglichkeit und das Entstehen des Bewußtseyns blos beim Extrem der Organisation an, weil uns dies das nächste und bekannteste ist; aus dem allgemeinen Gesetz, daß alles beseelt seyn müsse, folgt aber das andere eben so gewiß. Dieser Satz, daß Alles beseelt und voller Geist sey, geht zwar aus dem ersten Gedanken des Idealismus, aus dem Begriff des Ichs und der Freiheit hervor, und könnte darauf führen, nur ein einziges Bewußtseyn anzunehmen; indessen müssen wir doch, wenn wir nicht in den Pantheismus verfallen wollen, unser Bewußtseyn als ein einzelnes anerkennen, und insofern dann auch ein ihm entgegengesetztes gelten lassen, da das Einzelne und Besondere ja eben nur durch den Gegensatz besteht. — Die Sphäre nun, wo wir das unserem Bewußtseyn Entgegengesetzte zu suchen haben, zeigt uns, wie früher erklärt worden, das allgemeine Gesetz des Werdens: so wie auf der höchsten Stufe der Organisation unser Bewußtseyn eintritt, so muß auch bei der höchsten Neutralisation, die unleugbar in den Elementen statt findet, ein anderes Bewußtseyn eintreten. Also wird nicht allein der alte Glaube des Hylozoismus, sondern auch jene Denkart der alten Welt, daß die Elemente der Sitz der Geister, die Luft voller geistiger, belebter Wesen sey, von der Philosophie und selbst von der Physik bestätigt, deren Beweis die Philosophie freilich nicht bedarf. —

Weil der neutralisirte Zustand der Materie dem der höchsten körperlichen Organisation und so auch die Luftform, überhaupt die elementarische Form jenes Bewußtseyns der Form des unsrigen gradezu entgegengesetzt ist, so können wir es keineswegs zu einer positiven, sondern blos zu einer negativen Erkenntniß desselben bringen, wir können nichts anders von ihm wissen, als daß es existirt, und daß alles, was unserem an die specifische und individuelle Form gebundenenen Bewußtseyn zukommt, bei ihm nicht gelte. Wie dürfen wir nur wähnen, einen Geist, dessen Hülle Luft ist, ein so zu sagen luftiges Bewußtseyn aus dem unsrigen (an die Erde gefesselten) errathen zu können? — Von dem göttlichen Bewußtseyn läßt sich eher eine Vorstellung machen, das einzelne Glied kann aus seinem Standpunkt eher das Ganze, wenn auch nur mangelhaft, erkennen, als seinen Gegensatz, es steht mit jenem in einem näheren Verhältniß, als mit diesem, dieser ist ihm durchaus fremd; es ist ihm auf keine Weise möglich, sich in ihn zu versetzen. — Ohnerachtetet uns nun die Seele und die Denkart der Geister so unbegreiflich, ja unbegreiflicher als das göttliche Bewußtseyn ist, hat denn doch diese auch noch so unbestimmte und allgemeine blos negative Einsicht in die Wahrheit ihrer Existenz für die Construction des Idealismus einen großen Werth, indem dadurch die wichtige Ueberzeugung von der speciellen und individuellen Form unseres Bewußtseyns lebendig erhalten wird. Sehen wir zurück auf unsere letzte Bemerkung über die siderischen Körper, daß ihre Atmosphäre mit zu ihnen gerechnet, wenigstens die Hälfte ihrer Kraft und Productivität in dieselbe gesetzt werden müsse, besteht ein siderisches Wesen also gleichsam aus zwei Körpern, aus einem organischen und elementarischen, und muß mithin auch bei der Voraussetzung, daß es nicht anders als beseelt seyn könne, ein doppeltes Bewußtseyn haben, ein organisches, vegetabilisches, thierisches oder dem menschlichen ähnliches, und ein elementarisches, beide in ein Ganzes verbunden. Wie sich dieß denken lasse, wird sich erst bei der näheren Betrachtung der siderischen Körper ergeben; in gewissen Zuständen der Begeisterung, in der Liebe, Freundschaft oder Kunst sehen wir schon zwei Bewußtseyn

sich gleichsam in eines verschmelzen; dieß sind freilich nur ekstasische Zustände und Ausnahmen, indessen mögen sie doch als Beispiel dienen, zumal uns jenes doppelte siderische Bewußtseyn aufs neue beweist, daß unser einfaches und gewöhnliches Bewußtseyn nur ein ganz specielles und individuelles, keineswegs eine allgemeine Regel, also in Beziehung auf das Ganze nur ein Zustand ist. Uebrigens folgt noch aus der Verbindung des organischen und elementarischen Bewußtseyns, daß man dem siderischen Bewußtseyn doch immer noch etwas mehr Aehnlichkeit mit dem unsrigen zuschreiben könne, als jenem an die elementarische Form gebundenen. Wir schließen mit Wiederholung der allgemeinen Bemerkung, daß man in der philosophischen Natur-Betrachtung nicht zu viel a priori muß bestimmen wollen; die unendliche Mannichfaltigkeit der Natur gestattet es nicht, nur das erste und allgemeinste kann a priori bestimmt werden, sobald das Gebiet des individuellen anfängt, wird alles Gegenstand der speciellen Geschichte, welche nach unserem Ideal Geschichte der Erde seyn müßte. Diese specielle Geschichte wird immer nur durch einen Misbrauch an die allgemeine angeknüpft. Ein Philosoph, der nicht bei den allgemeinsten Bestimmungen stehen bleiben wollte, würde nach Ableitung der siderischen Körper auch die Nothwendigkeit des Menschen-Geschlechts, des Charakters und mancher individueller Eigenschaften desselben zu deduciren suchen, wie irrig wäre aber das? denn obgleich es wahr ist, daß die menschliche Organisation bewunderungswürdig zur Vernunft eingerichtet ist, kann es ja doch noch viele andere von der menschlichen verschiedene Einrichtungen zur Vernünftigkeit geben; — wie verschieden mag nicht der Charakter der Planeten allein unter sich selbst seyn, wie verschieden muß also auch wieder der ihrer Bewohner seyn? da die Verschiedenheit sich natürlich sowohl in die allerindividuellsten, als in die allgemeinsten Productionen erstrecken muß. — Bei der Voraussetzung, daß alle Hervorbringungen der Planeten einerseits gemeinschaftliche Producte mit der Sonne, anderseits mit dem Monde seyen, muß auf den Planeten, die mehrere Monden haben, wie z. B. der Jupiter, die Mannichfaltigkeit unendlich größer seyn, als auf der Erde; die

Mannichfaltigkeit steigt nothwendig, jemehr Factoren, jemehr Kräfte in der Wechselwirkung thätig sind. Auf Planeten, welche zwei Sonnen haben, wie es von den Kometen wahrscheinlich ist, müßte die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit gar außerordentlich seyn; wären Menschen auf solchen Planeten, so würde es dort, alle andere physikalische Verschiedenheit nicht gerechnet, blos im geistigen Sinn für Staat, Familie u. s. w. zwei Sonnen geben. —

Wie complicirt müßte endlich noch das Verhältniß auf einem Planeten seyn, wo außer einer noch eine andere oder mehrere vernünftig-organisirte Arten existirten, welche sonderbare Verhältnisse müßten da nicht durch Krieg und Frieden dieser verschiedenen Gattungen entstehen? und doch liegt in unseren Planeten nichts, was diesem Gedanken widerspräche. — Wir haben alles dieses nur als Beispiel angeführt, wie wenig die Philosophie in die Mannichfaltigkeit der Natur eingehen könne, und welchen schlechten Begriff man von der unendlichen Fülle derselben haben müßte, wenn man specielle Producte, die eigentlich sehr zufällig zu nennen sind, bloß weil sie in unserer Sphäre liegen, für allgemein und einzig möglich ansehen wollte. —

Theorie der Entstehung der Welt.

Die beiden Punkte, von denen die Construction des Welt-Ichs ausgehen muß, sind die Begriffe der unendlichen Einheit und der Sehnsucht, indem wir in der Theorie des Bewußtseyns gesehen haben, daß jener Begriff uns aus der Erinnerung fließt, daher am schicklichsten an den Anfang gesetzt wird, dieser aber diejenige Form der Liebe ist, die allein auf das Welt-Ich und den Anfang seiner Geschichte paßt.

Beide Begriffe passen sehr gut zusammen.

Das Welt-Ich erscheint also ursprünglich und auf der ersten Stufe als unendliche Einheit; diese unendliche Einheit aber ist sich selbst in ihrer unendlichen Einfachheit durchgängig gleich, so ganz vollkommen und immer sich selbst gleich, daß auch gar keine Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in ihr angetroffen wird, und sie also der unendlichen Fülle ganz entgegengesetzt ist.

Das Bewußtseyn (oder auch das Gefühl) der unendlichen Einheit ist daher in dem ursprünglichen Welt-Ich mit dem Bewußtseyn der Abwesenheit der unendlichen Fülle nothwendig verbunden.

Das Welt-Ich kann sich dieser Einheit, (Einfachheit) nicht bewußt seyn, ohne eine unendliche Sehnsucht zu fühlen, diese ursprüngliche Leerheit durch Mannichfaltigkeit und Fülle zu bereichern. Die Ahnung der unendlichen Fülle giebt der Thätigkeit des Welt-Ichs den ersten Anstoß. In dem Bewußtseyn der unendlichen Einheit, dem Gefühle der innern Einfachheit und Leerheit sehnt sich das ursprüngliche Welt-Ich nach unendlicher Fülle. In dieser ersten Form ist die Thätigkeit des Welt-Ichs ein stilles, ruhiges, friedliches Sehnen, ein allmäliges, leises Bewegen und Entwickeln.

Die unendliche Sehnsucht, betrachtet als Thätigkeit, ist eine

unbestimmte Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen. In dem Gefühle der innern Leerheit dehnt das Welt-Ich sich nach allen Seiten und Richtungen aus nach unendlicher Fülle. — Es geht aber diese ursprüngliche Sehnsucht nicht auf einen bestimmten Gegenstand, da jede Thätigkeit, die bestimmt ist, auch insofern nothwendig beschränkt, mithin endlich ist. — Die Sehnsucht in ihrer ursprünglichen Gestalt ist ein unbestimmter, unendlicher Trieb, eine unbestimmte, nach allen Seiten und Richtungen ins Unendliche sich verbreitende Thätigkeit. Selbst im Menschen ist ja die Sehnsucht in ihrer ursprünglichen Gestalt eine solche geistige Ausdehnung und Erweiterung nach allen Seiten und Richtungen, ein unbestimmter unendlicher Trieb, der gar nicht auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist, sondern ein unendliches Ziel hat, eine unbestimmbare geistige Entwickelung und Ausbildung, eine unendliche Fülle von geistiger Vollkommenheit und Vollendung. Es geht dieser Trieb da, wo er im Menschen in seiner ursprünglichen Wahrheit und Reinheit erscheint, so wenig auf irgend ein schon vorhandenes, daß er auch in einem ganz einsamen Wesen, und zwar in seiner ganzen Kraft und Stärke erwachen würde. — Erst späterhin erhält er, wenn er der Herrschaft des Verstandes unterworfen wird, eine bestimmte Richtung auf bestimmte Zwecke, und zwar oft gerade eine seiner Natur ganz entgegengesetzte, irrige, falsche Richtung auf Endlichkeit und Beschränktheit. Früher war es ein über alle Schranken der Endlichkeit nach einer unendlichen Fülle von geistigem Daseyn strebender Trieb. Das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne, die Sehnsucht nach einem unbekannten Gute, ein zwar unbestimmtes, dunkles, aber ganz sicheres Vorgefühl einer unendlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Die Sehnsucht eines ursprünglichen Welt-Ichs also ist eine Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen; eine unbestimmte, unendliche Ausdehnung, wie wir die Thätigkeit der Sehnsucht charakterisiren, ist aber der Raum. Der Raum ist also eine Hervorbringung der Sehnsucht, ja diese selbst, indem die Sehnsucht ohne Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen, ohne ein unbestimmtes, unendliches Streben sich nicht denken läßt. Die

unendliche Sehnsucht kann nicht unthätig in sich verschlossen bleiben, sondern muß ihrer Natur nach rah allen Seiten sich entwickeln und verbreiten, und so sich Raum schaffen. Der Raum ist die erste Form der Existenz des Welt-Ichs, der erste Schritt in der Geschichte des Unendlichen.

Dieses Entstehen des Raumes aus der Sehnsucht ist progressiv, steigend. So wie der Raum aus der Sehnsucht entsteht, diese sich immer mehr und mehr nach allen Seiten verbreitet und entwickelt, wird sie auch in dem nämlichen Grade vergrößert und verstärkt. Der Raum, den die Sehnsucht sich schafft, ist noch ein leerer Raum, der erst bei der Erreichung des höchsten Zieles, nach dem das Welt-Ich sich sehnt, durch die unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit erfüllt werden kann. — Je größer nun die Ausdehnung, desto größer das Gefühl der Leerheit. Was der Thätigkeit der Sehnsucht den ersten Anstoß gab, war ja das Gefühl der innern Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Je mehr nun durch das Wachsen des leeren Raumes und die größere Ausdehnung das Gefühl der Leerheit, der Abwesenheit der unendlichen Fülle vermehrt wird, je mehr muß natürlich die Sehnsucht selbst vergrößert und verstärkt werden, sie wächst und steigt mit der Ausdehnung, verdoppelt und beschleunigt ihre eigene Entwickelung, und führt so die Erreichung des ersten Zieles näher herbei. Dieses erste Ziel ist für diese bestimmte Form der Thätigkeit des Welt-Ichs die Vollendung des Raums.

Anmerk. Das höchste, letzte Ziel der Sehnsucht ist die unendliche Fülle, die Erfüllung des Raums; aber zuerst muß doch der Raum selbst geschaffen seyn.

Die beschleunigte Thätigkeit der Sehnsucht muß die Vollendung des Raums nun schneller befördern, und endlich bewirken. — Ist aber der Raum erschaffen und fertig, das erste Ziel errungen, hat die Thätigkeit der Sehnsucht ihr Aeußerstes erreicht, so tritt hier jenes Gesetz des Werdens ein, von dem früher ist gesprochen worden. Die Thätigkeit muß, wenn sie ihren höchsten Gipfel erreicht hat, in ihren Anfang zurückkehren, womit eine zweite Epoche beginnt.

Anmerk. Das relative Aeußerste bezieht sich nur auf eine bestimmte Stufe, auf eine bestimmte Form der Thätigkeit, nicht auf die Thätigkeit überhaupt; die Möglichkeit, daß dieses Aeußerste erreicht werde, liegt in der unendlichen Kraft, als solcher.

Das was die Thätigkeit des Welt-Ichs so zu sagen zwang, aus sich herauszugehen und nach allen Seiten und Richtungen sich zu entwickeln und zu verbreiten, ist das Gefühl der Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Dieses ist ihr letztes und höchstes Ziel. Durch die Vollendung des Raumes ist dies aber noch lange nicht ereicht, im Gegentheil ist mit der größern Ausdehnung auch das Gefühl der innern Leerheit gewachsen. Der Raum, den die Sehnsucht sich in ihrer Ausdehnung schuf, ist ein unendlich leerer Raum, in den nun, wenn das Streben des Welt-Ichs befriedigt werden soll, eine unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle hineingebracht werden muß. Das Welt-Ich muß also, wenn es dieses erste Ziel seiner Thätigkeit erreicht, sich so zu sagen Raum verschafft hat, gleichsam wieder von vorne anfangen. Dieser zweite Anfang aber wird von dem ersten natürlich ganz verschieden seyn.

Das erste Regen der Sehnsucht war still und ruhig, ein leises, allmäliges Entwickeln, eine sanfte, nach allen Richtungen verbreitete Thätigkeit, die aber mit der Ausdehnung allmälig wuchs und stieg, sich immer mehr und mehr verdoppelte und beschleunigte. Die Sehnsucht erscheint daher in diesem zweiten Anfange verändert und verwandelt; sie hat sich in ihrer Ausdehnung und Entwickelung verdoppelt und verstärkt, sie ist thätiger, rascher, heftiger geworden, hat den ursprünglich stillen, ruhigen, sanften Charakter verloren.

Eine auf einen schon bestimmteren Gegenstand gerichtete Sehnsucht, oder Verlangen, wird eigentlich Streben genannt; ein unruhiges, heftiges Streben aber heißt, in menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, Begierde.

In diesem zweiten Anfange also erscheint die ursprünglich stille, ruhige Sehnsucht verwandelt in heftige, unruhige Begierde.

Was geschieht nun, wenn die Thätigkeit des Welt-Ichs, nachdem sie den Raum erschaffen hat, zurückkehrt in ihren An-

fang? Die Sehnsucht, die in ihrem Streben nach unendlicher Fülle, nach allen Seiten und Richtungen sich verbreitete und entwickelte, hat ihren äußersten Gipfel erreicht, sie hat in dieser Entwickelung nach Außen den Raum erschaffen, aber noch lange ihr höchstes Ziel, die unendliche Fülle, nicht erreicht, sie fängt also wieder von vorne an, kehrt wieder in sich selbst zurück. Allein in der progressiven, steigenden Ausdehnung und Entwicklung hat die Thätigkeit der Sehnsucht an Stärke gewonnen, sie ist beschleunigt und verdoppelt worden, ist in unruhige Begierde verwandelt, verändert also kehrt sie in ihren Anfang zurück. Die größere Beweglichkeit und Stärke, die sie in ihrer Entwicklung erhielt, die Unruhe und Heftigkeit bringt sie mit in sich hinein. Die vorher in der allmäligen Entwicklung ruhig und sanft verbreitete Thätigkeit wird nun in eine Summe und auf einmal nach Innen zurückgedrängt; die vorher nach allen Seiten und Richtungen ausgedehnte ausgebreitete Thätigkeit wird nun innerlich auf einmal in einen Punkt zusammengedrängt. Dadurch entsteht nun eine Anhäufung und ein Ueberfluß von Thätigkeit, eine Kraft. — Dieser Ueberfluß von Thätigkeit führt ein Bedürfniß mit sich, sich dieses Ueberflusses zu entledigen. — Dieses Bedürfniß der Sehnsuchts-Thätigkeit, sich ihres Ueberflusses und der innerlich zusammengedrängten und gehäuften Kraft zu entledigen, verwandelt die stille Sehnsucht in unruhige Begierde. Das heftige, unruhige Begehren aber ist der stillen, leisen Sehnsucht gerade entgegengesetzt, so wie das Drängen der innern Kraft, sich ihres Ueberflusses zu entledigen, dem allmäligen leisen Entwickeln der ursprünglichen Thätigkeit. Es ist also auf dieser Stufe, wo zuerst ein innerer Widerstreit beginnt. Der Zustand der Begierde ist immer ein beunruhigender, quälender, drückender Zustand, und mit dem Begriffe eines innern Kampfes und Streites wesentlich verbunden, da hingegen die Sehnsucht immer sanft, ruhig und leise ist. — Es ist auch für den Menschen die heftige unruhige Begierde immer ein qualvoller, beängstigender Zustand, der die Ruhe und Harmonie seines Gemüthes gewaltsam zerstört, und ihn innerlich mit sich selbst entzweit. Auf dieser Stufe also

ist die Thätigkeit des Welt-Ichs, wo die ursprüngliche, stille Sehnsucht war, durch das heftige Drängen der Begierde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, welcher Widerspruch und Zwiespalt dem Wesen der ursprünglichen Einheit natürlich grade entgegengesetzt ist.

Allein es ist hier nicht genug, daß die Sehnsucht sich verwandle in Begierde, sondern so wie aus der Sehnsucht auch der Raum hervorging, und dieser ohne Ausdehnung sich gar nicht denken läßt, so muß auch jede Hervorbringung der Sehnsucht die Form des Raumes annehmen, die Begierde muß eine räumliche, materielle, körperliche Begierde werden. Nur muß man aus diesem Begriffe jeden Gedanken an die grobe Körperlichkeit, die Beharrlichkeit und Starrheit des irdischen Elementes entfernen. Unter der Materie ist hier nichts Fixirtes zu verstehen, sondern eine im Raume verbreitete und Kraft zu weiteren Bestimmungen.

Diese unruhige, heftige Begierde als räumliche Kraft gedacht, nennen wir, mit menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, das Feuer, nicht als ob hier das irdische Feuer gemeint wäre, dieses ist auch in seiner höchsten Würde und Beziehung immer nur noch ein schwaches Nachbild jenes überirdischen himmlischen Feuers, und ein Wiederhervorbrechen von diesem. Indessen ist das irdische Feuer doch immer ein Bild jenes himmlischen und die Benennung und Vergleichung also sehr zu gestatten. Es soll ein zerlegendes, zerstörendes Prinzip gefunden werden, das in dem Raume thätig und kraftvoll sey, ohne doch grobe Körperlichkeit und Starrheit zu haben. Es muß also ein Element seyn. Nun ist aber unter den Elementen der Natur das trennende und zerstörende das Feuer. Wir nennen daher jenes erste Princip das Feuer. Die unruhige, heftige, in sich selbst trennende und zerstörende Begierde, als räumliche Thätigkeit und Kraft gedacht, ist Feuer.

Jedes Entwicklen, jedes Wachsen und Steigen hat ein Ziel, ein Aeußerstes, wo es entweder in seinen Anfang zurück, oder in sein Gegentheil überspringen muß. Das heftige Streben der Begierde muß auch endlich den äußersten Grad erreichen. Das

unruhige Streben der Begierde steht natürlich mit der ursprünglich stillen, sanften Sehnsucht in Widerstreit; die verzehrende Glut des Feuers droht die ursprüngliche Einheit zu zerstören; dieser innere Widerstreit muß also so weit wie möglich getrieben werden. Aber absolut kann er nicht seyn, weil sonst die ursprüngliche Einheit vernichtet würde, welches unmöglich ist; er muß also nur ein relatives Aeußerstes haben, sobald er dieses erreicht hat, so nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung: da sie nicht in ihr Gegentheil überspringen, d. h. nicht aufhören und vernichtet werden kann, so muß sie wieder in ihren Anfang zurück. Das unruhige Thuen, und zerstörende Beginnen des Feuers ist widersinnig, da es ihm doch unmöglich ist, die ursprüngliche Einheit zu vernichten. Hier ist also auch der Punkt, wo die Trennung aufhören muß; Hat nämlich die unruhige, zerstörende Begierde, der innere Widerstreit, der für das Welt-Ich ein drückender, qualvoller Zustand ist, den höchsten Grad erreicht, so muß das Bewußtseyn der ursprünglichen Einheit, das Gefühl der ehemaligen Ruhe, des stillen, sanften Friedens wieder erwachen, welches, so lange das unruhige Streben und Toben des Feuers die Oberhand hatte, gänzlich unterdrückt war, und nun erst, nachdem der zerstörende Zwiespalt im innern Wesen des Welt-Ichs und die innerlich tobende und fressende Glut des Feuers den äußersten Punkt erreicht, und nicht höher mehr steigen kann, sich nothwendig wieder regen, und von der drückenden Angst und Qual zu befreien suchen muß.

Anmerk. Auf der ersten Stufe findet keine eigentliche Einheit statt, es ist bloße Gleichheit, eine unbestimmte Einheit, bloß als Abwesenheit der Fülle, der Zweiheit; erst auf der dritten Stufe findet die Einheit in ihrer eigentlichen Form statt, als Gegensatz gegen die zweite Stufe, welche die der Zweiheit und der Trennung ist; — erst in der Erinnerung an die zweite Ruhe erwacht das Gefühl der bestimmten Einheit gegen die Geschiedenheit.

Es ist dies schon die erste Reflexion des Welt-Ichs. Das Welt-Ich hatte seinen Ursprung vergessen: es findet ihn wieder. Dieses Wiederfinden ist die Erinnerung: diese Erinnerung aber muß mit Schmerz und Reue verbunden seyn, über den

wo nicht gänzlichen, doch theilweisen Verlust der ursprünglichen Einheit, über den innern Zwiespalt und Kampf, der das Wesen des Welt-Ichs ganz zu zerütten droht.

Auf der zweiten Stufe erscheint der Mangel der Einheit noch nicht als Schmerz, der eigentliche Schmerz kann erst durch die Erinnerung an die vorherige ruhige Entwicklung der Einheit als Sehnsucht eintreten, darum denn auch die dritte Stufe viel härter und herber als jene ist.

Auf dieser (dritten) Stufe der Erinnerung entsteht die Zeit, als Zurückgehen in den Anfang, mit dem Bewußtseyn, daß es der Anfang ist. Die Erinnerung der Vergangenheit mit dem Bewußtseyn ihrer Verschiedenheit von dem jetzigen Zustande auf der ersten Stufe der Sehnsucht war nur die Zukunft, welche mit dem Raume, der unendlichen Ausdehnung, eins und dasselbe ist. Die Zeit war da noch erst in Einem Elemente vorhanden; was die Zeit zur Zeit macht, ist die Vergangenheit. Auf der ersten Stufe strebte das Welt-Ich in der unendlichen Ausdehnung in eine unermeßliche Zukunft, jetzt erwacht die Erinnerung seines Ursprungs, der Vergangenheit, und so entsteht die Zeit. —

Auf dieser dritten Stufe der Erinnerung, wo der eigentliche Schmerz über die verlorene Ruhe eintritt, ist die Thätigkeit des Welt-Ichs der Thätigkeit der zweiten Stufe ganz entgegengesetzt. Die heftig unruhig strebende Begierde wollte die ursprüngliche Einheit zerstören, sie brachte das Welt-Ich mit sich selbst in Zwietracht und Kampf; trübte die stille Heiterkeit der Sehnsucht und ängstigte sich selbst in innerer Glut und Qual. Jetzt wo die Erinnerung der Einheit wieder erwacht, nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung, das Welt-Ich sucht sich von diesem qualvollen, drückenden Zustande zu befreien, die ursprüngliche Ruhe wiederherzustellen, den innern Kampf und Streit in Harmonie und Frieden aufzulösen. — So wie die Thätigkeit der Begierde eine trennende, zerstörende war, so muß die Thätigkeit, die mit der Erinnerung beginnt, eine beruhigende, auflösende seyn. Beide sind sich nicht der Richtung, sondern dem Charakter nach entgegengesetzt, da ja die Erinnerung auch nichts anders als Rückkehr in den Anfang ist, nur daß sie die Zweite wie die Be-

gierde die Erste ist. Nun muß aber die Erinnerung, als räumliche Thätigkeit und Kraft, jedoch ohne das Prädicat der Starrheit und groben Körperlichkeit, mithin als Element gedacht werden. Dasjenige aber unter den Elementen, welches das Princip der Auflösung, Beruhigung, Vermischung, Neutralisation ist, ist das Wasser.

Anmerk. Das Feuer ist die erste, das Wasser die zweite Rückkehr des unendlichen Welt-Ichs zu sich selbst. Feuer und Wasser sind sich nicht ihrer Entstehung nach entgegengesetzt, denn sie sind beide aus Einer Quelle geflossen, sondern ihrem Charakter nach. Das Feuer ist das unruhige, trennende, das Wasser das beruhigende, auflösende Princip.

Anmerk. Es scheint überflüssig zu bemerken, daß das Wasser in dieser ursprünglichen Gestalt nicht etwa blos ein Bild für Erinnerung und Schmerz, sondern die Sache selbst ist — von einem Bild und von Darstellung kann überhaupt hier noch nicht und erst später die Rede seyn.

Das Wasser und das Feuer zusammen bilden in ihrem wechselseitigen Einwirken aufeinander die höhere Luft. Das was wir Licht nennen, ist nur die Erscheinung jener himmlischen Luft, die durch das Medium der Sonne zu uns gelangt.

Die zweite und dritte Stufe des Welt-Ichs sind sich entgegengesetzt und daraus entsteht die vierte. — Wasser als beruhigendes, auflösendes, und Feuer als trennendes, verzehrendes Princip sind sich entgegengesetzt. Das Feuer strebt die ursprüngliche Einheit zu vernichten, das Wasser will diese wieder herstellen. Beide aber sind unendlich reell, wie die Quelle, woraus sie geflossen, nicht leer und unthätig, sondern unendlich thätige Kräfte, und da mit der unendlichen Kraft, als solcher, das Bedürfniß sich zu entledigen verbunden ist, so können beide Elemente sich nicht ruhig gegen einander verhalten, sondern es entsteht ein Kampf unter ihnen; Wasser und Feuer sind in einer und derselben Sphäre des Raums und doch entgegengesetzte Kräfte, sie müssen also kämpfen. Dieser Kampf beginnt, sobald das Wasser entsteht, welches auf einmal geschieht, da es ein Sprung vom Aeußersten zum Anfang ist, allein ein Kampf, der nicht sogleich entschieden werden kann, da beide Kräfte gleich stark sind

Dieser Kampf ist also ein Ringen, ein gleichförmiges Wechselwirken ineinander und aufeinander.

Die beiden Elemente sind im Raume in gleichförmiger Thätigkeit und Bewegung verbreitet, und da sie ihrem Wesen und Streben nach sich doch entgegengesetzt sind, auch nicht parallel nebeneinander fortlaufen können, so müssen sie miteinander kämpfen und ringen. Bei diesem Ringen kann es aber nicht immer bleiben, dieses Kämpfen kann nicht ewig unentschieden seyn, weil sonst dieses ewige Ringen, wenn weiter nichts dabei gebildet würde, im Widerspruch stände mit dem ersten Princip der Sehnsucht, mit dem was aller Thätigkeit und Bewegung den ersten Anstoß gab, der Ahnung, dem Ideale der unendlichen Fülle. Auch würde das dem Wesen des ersten Princips, der unendlichen Einheit, widerstreben. — Es darf daher dieses gleichförmige Ringen nicht ewig fortgesetzt werden, sondern, wenn das höchste Ziel des Welt-Ichs erreicht werden soll, so muß aus ihm etwas anderes sich entwickeln und gestalten. —

Es darf nicht vergessen werden, daß beide Elemente gleich starke, unendliche Kräfte sind, mithin der Kampf nicht dadurch entschieden werden kann, daß eines völlig besiegt werde, dem andern gänzlich unterliege, sondern das Ringen, das wegen Gleichförmigkeit der Kräfte nicht entschieden werden kann, dauert fort, wird aber verwandelt, und durch Einfluß des ersten Princips auf eine höhere Stufe gehoben, es hört auf ein ernster, monotoner Kampf und Streit, eine gleichförmige Ebbe und Fluth zwischen Wasser und Feuer zu seyn, und wird verwandelt in ein freies, spielendes Ringen, aus dem dann die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle von Bildung und Gestaltung hervorgehen kann.

Bei diesem Kampfe der Elemente kann wegen der Gleichheit der Kräfte, die sowohl den völligen Sieg des einen, als das gänzliche Unterliegen des andern unmöglich macht, kein ernster Zweck mehr statt finden; er wird sich also durch den Einfluß des ersten Princips in ein spielendes Kämpfen und Ringen verwandeln.

Die beiden Elemente sind sich nur gleich unter sich, aber nicht gleich zu achten dem ersten Princip der Liebe;

sobald diese endlich durchdringt, löst aller Widerstreit in Harmonie und Frieden sich auf, das innere Toben schweigt, und das Licht strahlt in himmlischer Klarheit und Freude.

Die spielende Thätigkeit entspricht vollkommen dem Charakter des ersten Princips der Freiheit, und dem Streben des ersten Princips nach unendlicher Fülle. Durch den Einfluß desselben wird der Kampf in ein Spiel verwandelt.

Anmerk. Spiel ist unendlicher Ernst, und Zweck ist bestimmte Thätigkeit.

Die spielende Thätigkeit hat keinen bestimmten Zweck, aber wohl ein Ziel, einen unendlichen Endpunkt. Die unendliche Fülle, und der Weg diese zu erreichen, ist eine steigende Vermehrung der Fülle, der Gestaltung und Bildung, und wo diese schon reich und mannichfaltig schön sich entfaltet hat, Nachahmung.

Die spielende Thätigkeit führt zunächst auf die unendliche Fülle, da durch sie überhaupt hervorgebracht, geordnet und gebildet wird. In diesem freien, friedlichen Wechselwirken verbundener Kräfte, diesem innigen liebevollen Durchdringen der Geister entfaltet sich die schönste Blüthe der Individualität, die ganze Fülle geistiger Kraft und Herrlichkeit. Jenes durch den Einfluß des höheren Princips geläuterte und zur Freiheit erhobene spielende Ringen ist das himmlische Licht, es ist eben die siegprangende Liebe in ihrer Verklärung, der Himmel in seiner vollen Glorie von Wonne und Genuß von Freiheit, Freude und Seligkeit.

Anmerk. Das Licht ist blos Himmel und Genuß, liebevolles, freudiges, in sich selbst seliges Ringen und Spiel. —

So erzeugte auf dieser Stufe aus Kampf und Widerstreit sich Friede und Einigkeit, so löste das unruhige Streben sich in Licht und Klarheit und triumphirende Liebe auf.

Aber es ist noch eine Art möglich, wie auf dieser vierten Stufe der Kampf sich entscheiden kann.

Es kann nämlich das Ringen auch nicht in spielende Thätigkeit übergehen, und die beiden Elemente können den Kampf als ernsten Kampf bis zur Vernichtung fortsetzen.

Wie ist nun diese Vernichtung zu verstehen, im Verhältnisse zum ersten Princip, wie ist sie möglich, da doch, wie schon gesagt worden, beide Elemente sich an Kraft gleich sind, also keines dem andern ganz unterliegen kann, beide als unendliche aus dem ersten Princip geflossene Elemente der absoluten Vernichtung nicht fähig sind? — Die Vernichtung überhaupt ist nur ein negativer Begriff, den man blos aus dem Gegensatze kennen lernt.

Anmerk. Bindung ist die ärgste Vernichtung, die es für geistige Wesen giebt. Diese Vernichtung hat im Kampfe selbst nun schon angefangen. Der Schrecken aber bringt die eigentliche Erstarrung hervor.

Wenn das lebendig Wirkliche, das unendliche Welt-Ich durchaus frei ist, und die Freiheit allein wirklich, so ist das der Freiheit Entgegengesetzte allein nichtig, und sich der Freiheit berauben heißt sich vernichten. — Die Elemente also können sich, wenn sie den Kampf ernsthaft fortsetzen, wechselseitig ihrer Freiheit berauben. — Was entsteht denn nun aus dieser Vernichtung, was ist die Form dieser Vernichtung, und welches Wesen in der Natur entspricht dieser Form?

Das was der Freiheit, der Thätigkeit der Ichheit entgegengesetzt ist, ist die Starrheit, die Beharrlichkeit, die grobe Körperlichkeit; es ist dasjenige Element, was die eigenthümliche Form der festen Körper der Erde und Gestirne constituirt, was selbst Erde ist, oder in Rücksicht der Starrheit, die das Wesen desselben ausmacht, der Stein. — Es kann aber dieses Element, obgleich seiner Form und Gestalt nach den in der Freiheit wirkenden Elementen entgegengesetzt, doch in Rücksicht auf die Kraft und das Innere nicht absolut von ihnen verschieden seyn, die Vernichtung, die Starrheit, die Beharrlichkeit kann nur auf einen gewissen Grad gehen, kann nur relativ seyn und muß sich endlich doch wieder auflösen lassen, denn der Stein ist ja doch eigentlich nichts anders, als erloschenes Feuer und verhärtetes Wasser. Auf dieser vierten Stufe ist also der Ursprung sowohl der mit dem Bildungstriebe oder der spielenden Thätigkeit in ihrer Richtung auf die unendliche Fülle verbundenen Lichtes als der Entstehung der groben Körperlichkeit der Gestirne und aller körperlichen Wesen.

Wenn zwei sich gleiche Kräfte in der Absicht mit einander ringen, eine die andere zu vernichten, eine absolute Vernichtung aber eben der gänzlichen Gleichheit wegen nicht möglich ist, so werden sie wenigstens, so lange dieser Kampf dauert, ihre Kraft unnütz verschwenden, ihre Thätigkeit gegenseitig beschränken, hemmen und binden, dadurch sich der Thätigkeit berauben, und so weit es für unendliche, geistige Wesen nur immer möglich ist, wechselseitig vernichten.

Was aller Thätigkeit den ersten Anstoß gab und ihr höchstes Ziel ist, war die unendliche Fülle. Nur wo zwei sich gleiche Kräfte liebevoll sich vereinigen, in freier harmonischer Wechselwirkung sich gegenseitig heben und tragen, in friedlichem Spielen, Ringen sich gleichmäßig durchdringen, beleben und entwickeln, kann das höchste Leben, und in ihm die höchste Blüthe der Gestaltung, Bildung und Schönheit sich entfalten. — In einem ernsthaften blindwüthenden Kampfe zweier Wesen wird die Kraft fruchtlos verschwendet und geschwächt, die freie Entwicklung gewaltsam gestört und zurückgehalten.

Wir haben bisher die Elemente blos als räumliche Thätigkeiten und Kräfte betrachtet; sehen wir nun auch die Form des Bewußtseyns mit der elementarischen Form verbunden, so wird dies uns noch näher auf die Entstehung und das eigentliche Wesen des irdischen Elements führen. —

Das Licht steht in der innigsten Beziehung mit dem Bewußtseyn überhaupt, nicht etwa mit einer speciellen Form und Richtung des Bewußtseyns wie Wasser und Feuer; der Grund alles Bewußtseyns ist die Sehnsucht, die Ahnung der unendlichen Fülle. Diese Ahnung, die auf der ersten Stufe gleichsam noch dunkel und unentwickelt war, erhält auf der vierten Stufe die höchste Kraft und Klarheit. Das Licht ist durchgedrungene Herrschaft der Grundidee der unendlichen Fülle, ist wiederhergestellte Einheit, ist triumphirende Liebe. Das Licht ist nicht blos Sehnsucht, nicht Ahnung allein, es ist Hoffnung der unendlichen Fülle, es ist Trieb und Kraft der Gestaltung und Bildung, und wenn auch die unendliche Sehnsucht erst durch das irdische Element in das Reich des Lichtes gelangen kann, so ist

eben im Lichte die Kraft, durch liebevolles Einwirken die reichste Mannichfaltigkeit von Bildung und Gestaltung zu entwickeln. — Das Licht ist das geistigste aller Elemente, ist Geist überhaupt, ordnender Geist, bildender Verstand.

Anmerk. Der göttliche Geist ist vollendete Liebe, ist himmlisches, göttliches Denken, der Verstand des Menschen liegt in der Mitte zwischen diesem und der Vernunft, oder dem an die irdische Beharrlichkeit gebundenen Denken.

Das irdische Element kann auch nur eine Form des Bewußtseyns haben, die seinem Charakter entspricht; eben weil dieses Element durch seine Starrheit und Beharrlichkeit dem Charakter der Freiheit, des Bewußtseyns, der Ichheit, so weit es immer möglich ist, entgegensteht, muß hier schon eine große Verschiedenheit statt finden, eigentlich kann kein Bewußtseyn, kein Geist mit dem Steine verbunden seyn, weil aber ein solcher Gegensatz nie absolut seyn kann, so kann auch der Stein nicht ganz bewußtlos, ganz leer von Geist, kein völliges Nichtich seyn, da dies überhaupt unmöglich ist, sondern es muß hier ein besonderes Verhältniß statt finden, in Rücksicht der Verbindung von Geist und Körper.

Das irdische Element ist auf einem gewissen Grade geist- und bewußtlos, nicht in Rücksicht der Quantität der innern Kraft, sondern in Rücksicht der Ungeschicklichkeit der Form dieses Elements für das Bewußtseyn. Die Form des irdischen Elements ist Starrheit, Beharrlichkeit, grobe Körperlichkeit, durch diese aber wird die freie, geistige Thätigkeit im höchsten Grade zurückgehalten und gebunden. Im Steine ist zwar Bewußtseyn und Geist vorhanden, aber tief darin verschlossen, und wegen der Schlechtigkeit und Ungünstigkeit der äußern Form kann der geschlossene und gebundene Geist nur nach langem Kampfe wiederhervorbrechen. Das Bewußtseyn, die freie Thätigkeit ist nur gefesselt, nur gehemmet, die innere Kraft ist durch die von außen umgebende grobe Körperlichkeit und Starrheit in ihrer freien Aeußerung und Entwickelung zurückgehalten und gestört, hier ist also schon das irdische Element als Hinderniß des Geistes- als beschränkende Hülle und Fessel, nicht als Medium anzusehen.

Welche eigenthümliche Form des Bewußtseyns ist denn nun mit dem irdischen Elemente verbunden? Es kann dieses keine andere seyn, als die der Form des Elements selbst entspricht.

Die Form des irdischen Elements ist Beharrlichkeit, Starrheit. Dasjenige Gefühl, das auch für das Bewußtseyn die Form der Starrheit ganz eigentlich mit sich führt, ist der Schrecken. Der Schrecken ist gleichsam ein Erstarren des Geistes; dieser steht zugleich der eigenen Bewußtseyns-Art des Lichts (der Hoffnung und Liebe) am meisten entgegen. Dieses könnte man auch den Tod nennen, da beides für die Philosophie einerlei ist. — Der Tod entsteht demnach zuerst auf der vierten Stufe; so ist es auch mit der Gegenwart, diese kam als die erstarrte, fixirte, gleichsam stille stehende, beharrliche Zeit nur bei dem irdischen Element, dem Schrecken und Tode stattfinden.

Anmerk. Die Schwere und die Anziehungskraft können philosophisch auch nur aus der Furcht vor Leerheit und Vernichtung erklärt werden.

In diesem Gefühle des Schreckens, diesem Erstarren des Geistes nun ist das Entstehen des irdischen Elements und der groben Körperlichkeit zu suchen.

Die beiden Elemente setzen den Kampf bis zur Vernichtung fort, sie reiben sich in ihrem grimmigen Ringen wechselseitig auf. In dem Augenblicke, wo sie dieses inne werden, muß auch dieses Gefühl des Schreckens, gleichsam ein Vorgefühl des Todes entstehen. —

Anmerk. Die Vernichtung hat dann freilich schon angefangen, der Schrecken vollendet, sie bringt die eigentliche Erstarrung hervor. — Schrecken ist der Geist der Erstarrung, Erstarrung ist räumlicher Schrecken.

Wenn aus dem friedlichen, spielenden Ringen der vereinigten Elemente die Hoffnung der innerlichen Fülle hervorgeht, so muß jener fruchtlose Kampf nothwendig dieses Erschrekken des seine Vernichtung ahnenden Geistes zur Folge haben. Man könnte diesen Schrecken, um ihn mit dem Bewußtseyn des Lichtes, das in der Hoffnung der unendlichen Fülle besteht, in einen größern Gegensatz zu bringen, erklären als eine Anschauung

des Leeren, (da nämlich aus diesem zwecklosen Kampfe nur wechselseitige Beraubung und Nichtigkeit hervorgehen kann) als einen Blick in das dunkle grausenvolle Reich des Todes.

Hier endigt sich also der Kampf der Elemente mit einer neuen aber viel stärkern Scheidung; auf der einen Seite geht aus dem spielenden Ringen der durch die Liebe verbundenen Elemente die herrliche, freudenreiche, himmlische Lichtwelt hervor, während auf der andern Seite aus dem zerstörenden Kampfe feindselig aufeinanderwirkender Kräfte das starre, beharrliche Element, die grobe Körperlichkeit sich niederschlägt, die irdische Welt der Gegenwart und des Todes. —

Wenn nun gleich in dem Lichte die spielende Thätigkeit, und das erste Princip das herrschende ist, so kann man doch das Licht wenigstens in der Form, wie es auf dieser Stufe erscheint, noch nicht als die Vollendung des Welt-Ichs ansehen. In dem Licht ist freilich das Streben nach der unendlichen Fülle das herrschende, diese selbst aber kann in dem Licht allein noch nicht gefunden werden, indem es in den ursprünglichen Elementen, die gleichsam der Stoff sind zu dem Spiele des Lichts, wegen ihrer Einfachheit an Mannichfaltigkeit gebricht, die zu der unendlichen Fülle von Bildungen und Gestaltungen nothwendig ist. Wenn es eine gegründete Ansicht ist, daß die ganze organische Mannichfaltigkeit der Gestirne und der Erden nicht von ihnen selbst allein herrührt, sondern sehr viel von der Einwirkung des Lichtes, und Mannichfaltigkeit der Gestaltung in anders gebrochenen Farbenbildern desselben Lichtes besteht, so wäre in physikalischer Hinsicht das Licht als Princip der unendlichen Fülle richtig charakterisirt. Allein dadurch, daß dieses Princip mehr als andere Formen gerade auf die Vollendung der Welt geht, ist es doch nicht die vollendete Welt selbst, weil die Elemente, aus denen es besteht, einfach sind. — Man darf also das Licht nicht als das durchaus vollkommene, und das irdische Element als das durchaus unvollkommene ansehen: wenn es sich nämlich zeigen sollte, daß ungeachtet alles Anscheins von Unvollkommenheit dennoch die Mannichfaltigkeit nur in jenem irdischen Element

entwickelt werden könne, dieses also eine nothwendige Bedingung der Vollendung des Ganzen enthält.

Mit der Entstehung des irdischen Elements ist auch eine Absonderung aus dem allgemeinen Bewußtseyn, eine Persönlichkeit so zu sagen, verbunden. In dem elementarischen Geiste giebt es noch keine Absonderung, da ist alles noch Eine Masse. Die beiden Elemente, Wasser und Feuer, sind während ihres Ringens immer beieinander, miteinander und ineinander, sie existiren gar nicht nebeneinander, getrennt in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern sie sind im Raume, wie das Licht, in gleichförmiger Bewegung verbreitet, mit mehrerer oder minderer Intension ganz frei. Ihr Zusammenhang wird durch die wechselwirkende Thätigkeit bewirkt; sobald aber eine Portion des Elements erstarrt, so hört durch den Verlust der gleichmäßigen Thätigkeit und Bewegung der Zusammenhang mit den übrigen in der Freiheit wirkenden Elementen gänzlich auf; in dem Körper, der durch dieses Erstarren entsteht, ist eine völlige Concentration, Absonderung und Begränzung nach allen Seiten hin, der Körper ist ganz abgeschlossen in sich, er ist von der Masse der Elemente dadurch ausgeschlossen, daß in ihm die freie Thätigkeit gebunden erscheint, und dadurch die gleichmäßige Wechselwirkung aufhört, daher auch hiermit erst der Ursprung des eigentlich leeren Raums.

Aber es kann auf dieser vierten Stufe auch noch eine andere Art von Absonderung, von Persönlichkeit entstehen aus dem allgemeinen Bewußtseyn, wovon indessen philosophisch nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit sich zeigen läßt.

Da nämlich das Feuer ein scheidendes, trennendes Princip ist, so liegt die Anlage dazu in seinem Charakter, und es läßt sich als möglich denken, daß es sich aus dem Ringen der beiden Elemente ganz absondere, aus jenem Kampf, aus welchem der Aether, dann das Licht und die Erde entsteht, sich ganz in sich selbst zurückziehe. In jenem Kampfe des Wassers und Feuers ist bei ihrer wenn gleich zerstörenden Wechselwirkung doch auch eine Richtung auf Wiedervereinigung sichtbar. Denn was war es anders, was das Wasser modificirte und hervorbrachte, als die Erinnerung,

das Wiedererwachen der ersten ursprünglichen Einheit? Jeder physische Kampf geht demnach immer auf Vereinigung, Verschmelzung aus, indem hier eine Kraft die andere ganz zu besiegen, zu durchdringen, aufzulösen, zu verschlingen droht, wie man denn ebenso den Kampf zweier Thiere, wo eins das andere verschlingen will, einen auf Vereinigung gerichteten nennen kann. Auch kann ja der Kampf einer wirklich friedlichen Vereinigung vorhergehen, wie wir das auf der vierten Stufe gesehen haben.

Wenn also das Feuer als das eigentliche Princip der Scheidung, Trennung sich aus diesem Kampfe, diesem Streben nach Wiedervereinigung ganz ausschließt, und in sich selbst zurückzieht, so entsteht hier eine neue Art von Absonderung, von Persönlichkeit, welche keine andere seyn kann, als die Persönlichkeit und Ichheit des zerstörenden (möglicherweise schon bösen) Princips.

Der Kampf, aus welchem das irdische Element entspringt, so wie dieses selbst sind nur als relative Unvollkommenheit, als Stufe der Weltbildung anzusehen, da ohne sie das höchste Ziel des Welt-Ichs nicht erreicht werden könnte, da erst in dem irdischen Elemente die unendliche Mannichfaltigkeit entwickelt werden kann, wodurch das Ganze vollendet werden soll.

Ein in sich selbst zurückgehendes, sich selbst zerstörendes, verzehrendes, vernichtendes Feuer aber würde als auf Selbstzerstörung ausgehend, und in absolute Leerheit und Nichtigkeit endigend, dem ersten Princip, so wie der Idee der unendlichen Fülle gerade entgegengesetzt seyn, und wäre dann als ein durchaus böses Princip anzusehen.

Anmerk. In so weit das böse Princip sich selbst zernichtet, kann man sagen, daß es im Gegensatze des Lichtes, welches nach unendlicher Fülle strebt, auf den leeren Raum ausgehe.

Diejenige Form des Bewußtseyns, welche diesem selbstzerstörenden Charakter des bösen Princips am besten entspricht, wäre der Grimm. Auch ist nicht unbegreiflich, wie der äußerste Grad von Unruhe und Begierde in Grimm übergehen kann. Der Grimm ist ein gegen sich selbst wüthendes, sich selbst zerstörendes und verzehrendes

Princip. Der Zorn geht immer noch auf ein anderes Wesen, setzt immer noch ein Wechselverhältniß voraus, der Zorn ist ein Zustand der Gährung, der der Vereinigung vorhergeht, und endlich in Frieden und Liebe sich auflösen kann. Der Grimm ist eine blos gegen sich selbst gerichtete, im Innern blind wüthende, im eigenen Hasse sich selbst aufreibende Kraft, die auf gänzliche Selbstvernichtung ausgeht.

Anmerk. Das böse Princip ist der sich selbst verzehrende Egoismus, der sich am Ende in sein Nichts auflöst, und verschwindet. Diese Selbstzerstörung des absolut Bösen und Schlechten ist die einzige Vernichtung, die unsere Philosophie annehmen kann.

Wie aber die unruhige Begierde, wenn sie den höchsten Grad erreicht hat, in Grimm übergehen, sich ganz in sich selbst zurückziehen, und in innerer Glut sich verzehren kann, ist aus der Natur dieses Gefühls sehr erklärbar. — Das böse Princip sondert sich aus dem Wechselverhältniß der übrigen Elemente gänzlich ab, und verschließt sich ganz in sich selber. — Ein solcher Grad von Absonderung, der der Wiedervereinigung mit dem Ganzen schlechthin entgegengesetzt ist, ein solches Maximum von Persönlichkeit, als beim bösen Princip statt hat, ist ohne Wahl und Willkür nicht nur undenkbar, sondern besteht ja eben in der selbstsüchtigsten, zügellosesten Willkür, wovon die Anlage in dem Wesen der Willkür selbst enthalten ist.

Anmerk. Dies ist Luzifer, der aus Hochmuth und egoistischer Freiheitssucht sich gegen Gott empört, sich der Herrschaft der Liebe entzieht und aus dem Reiche des Lichts in das des ewigen Feuers herabgestoßen wird. Hier dürfte noch ein Wort über das Verhältniß der Willkür zur Weltentwickelnng an seiner Stelle seyn. Die erste Regung der Sehnsucht ist weder willkürlich noch nothwendig, sie ist in einem höhern Sinne genommen alles zugleich, sie läßt sich nicht definiren. Die Entstehung des Wassers und des Feuers ist nothwendig, in einem höhern Sinne. Die Entstehung des irdischen Elements ist natürlich; jenes Gefühl des Schreckens, das die Entstehung des irdischen Elements verursacht, ist weder gut noch bös, es

ist ein natürliches Gefühl. Die Entstehung des Lichts und des bösen Princips ist willkürlich; nur ist diese Willkür verschiedener Art. Das Streben des Lichts nach unendlicher Fülle und Einheit ist ein freier Aufschwung des Willens. Der selbstzerstörende Grimm des bösen Princips ist nur aus der übertriebensten Willkür, dem selbstsüchtigsten Egoismus herzuleiten.

Es ist allerdings willkürlich, ob der Kampf fortgesetzt oder aufgehoben werde: das irdische Element setzt ihn fort bis zur Vernichtung. Das himmlische verwandelt ihn in Spiel. Da nun vor dem Willkür statt hat, so könnte man von dem irdischen Elemente wie von dem bösen Princip blos die Möglichkeit darthun, und die Wirklichkeit erst aus der Erfahrung erweisen, wenn es nicht dem Lichte an absoluter Vollkommenheit fehlte, und es nicht zur Erreichung der Fülle des irdischen Elements bedürfte. Dies ist der Grund, warum das irdische Element philosophisch wirklich d. h. nothwendig befunden wird, es hätte wohl der ganze Kampf sich auflösen können in Spiel, dann wäre aber das Welt-Ich in sich unvollendet geblieben.

Aber eben weil die Entstehung des bösen Princips willkürlich ist, ist sie auch zufällig und nicht nothwendig. Die Philosophie kann daher nur die Möglichkeit des bösen Princips und die Anlage dazu in der Natur der Begierde, des Feuers zeigen, nicht die Nothwendigkeit.

Das böse Princip kann nicht nothwendig seyn, weil dieses mit dem Begriffe der Gottheit als des im höchsten Sinne wirklichen und nothwendigen Wesens in Widerspruch stände, und es dann auch auf der andern Seite mit der Freiheit, welche allein in ihrem ganzen Umfange nothwendig ist, zusammenfallen würde. Die Wirklichkeit des bösen Princips kann sich nur aus einer andern Quelle: der Erfahrung, der Religion und Offenbarung ergeben. Die Philosophie kann wie gesagt nur die Möglichkeit desselben darthun und beweisen.

So trennt sich demnach auf dieser vierten Stufe das Welt-Ich oder kann sich trennen; 1) in die Welt des Lichtes, der Liebe, der himmlischen Wonne und Seligkeit, 2) in die irdische oder Steinwelt,

die Welt der Gegenwart, der Starrheit und 3) in die Welt des bösen Princips, der selbstsüchtigen Willkür, das Reich der Finsterniß, des blinden Hasses, des sich selbstverzehrenden und vernichtenden Feuers. —

Wir haben nun noch die Entstehung der mannichfaltigen Producte des irdischen Elements und den Einfluß der siderischen Körper des Lichts auf ihre Entstehung und Bildung zu zeigen; mit der Begründung und Erklärung ihres Organismus ist dann die philosophische Betrachtung der Natur geschlossen.

Das irdische Element ist beseelt, allein das Bewußtseyn, die Thätigkeit ist in ihm durch die Beharrlichkeit, die Starrheit auf allen Seiten gehemmt und gebunden. Der Geist ist im irdischen Elemente durch die grobe Körperlichkeit tief verhüllt und verschlossen. — Es kann nun aber der Geist der Thätigkeit im irdischen Elemente nicht immer ruhig und gefesselt bleiben, sondern es muß nothwendig der Trieb in ihm erwachen, sich von diesen drückenden Fesseln zu befreien, die engen Schranken zu durchbrechen, und wieder in das Licht zur Freiheit durchzudringen. — Mit diesem Triebe entsteht das Bedürfniß sich zu äußern, sich darzustellen. Dieser Darstellungstrieb des irdischen Elements ist ein Trieb des Bedürfnisses, der Nothwendigkeit. — Es giebt nämlich zwei Arten von Darstellung, die Eine entspringt aus dem Bedürfnisse. Der Geist fühlt sich hier in seinem Leben und Wirken gehemmt und beschränkt, seine Kraft eingeengt und gebunden; in ihrer freien Aeußerung überall aufgehalten und unterbrochen, von der ursprünglichen Gemeinschaft mit dem in der Freiheit wirkenden Geiste durch eine ungeheure Kluft getrennt, liegt er in tiefer Dunkelheit und Einsamkeit umfangen und vergraben. Es erwacht in ihm der Trieb, aus der drückenden Gefangenschaft sich zu befreien, die dichtere Hülle zu durchbrechen, und zum Reiche des Lichts und der Freiheit zurückzukehren. Allein in diesem Streben stellen sich ihm große Schwierigkeiten entgegen. Die Darstellung, wo der Geist des irdischen Elements sich kund geben und äußern will, ist ein ängstliches Kämpfen und Ringen, ein langsames mit Mühe und Anstrengung verbundenes Bewegen und Entwickeln.

Eine ganz andere Art von Darstellung ist diejenige, die aus dem spielenden Bildungstriebe des Lichts entspringt, wo die unendliche Kraft in schrankenloser Thätigkeit und Freiheit nach allen Seiten sich entwickelt und verbreitet und in endlosem Wirken und Schaffen eine unendliche Fülle von Bildungen und Gestaltungen hervorruft. Es ist dies keine ängstliche, nothdürftige, aus dem Gefühle der Beschränkung entspringende Aeußerung des in der groben Körperlichkeit gefangenen Geistes, sondern unendliche schöpferische Kraft in ihrer freien spielenden Thätigkeit als Princip aller höhern Bildung und Gestaltung.

Anmerk. Auch in dem menschlichen Geiste ließen sich diese zwei verschiedenen Arten von Darstellung auffinden. Die erste, wo der Mensch seine innern Zustände, Gefühle und Bedürfnisse nur in nothdürftigen, beschränkten Worten äußert, — und die andere, wo er den Reichthum seiner Gefühle und Ideen in der lebendigsten, schönsten Fülle von Worten Ausdrücken und Bildern darstellt, wo er dem Organe der Mittheilung, der Sprache, nicht mühsam bloße Verständlichkeit abzwingt, sondern ihre Elemente frei und willkürlich beherrscht, ordnet und bildet, um in ihnen die ganze Fülle des innern Geistes und Lebens darzustellen und zu offenbaren — also 1) Sprache des gemeinen Lebens, 2) Sprache der Poesie.

In diesem Darstellungstriebe des irdischen Elements liegt der Grund der siderischen Organisation, deren höhere Entwicklung und Gestaltung unter dem wohlthätigen Einflusse des Lichts später wird gezeigt werden.

Das irdische Element, ungeachtet sein Entstehen etwas Tragisches und Schreckendes hat, ungeachtet seiner großen Unvollkommenheit, ist dennoch, wie schon gesagt worden, zur Ergänzung und Vollendung des Lichtes (überhaupt des Welt-Ichs) durchaus nothwendig, weil eben in dem irdischen Element jene Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit entwickelt werden muß, an der es der einfachen Lichtwelt gebricht.

Nun muß aber das irdische Element selbst gleich nach seiner Entstehung ganz einfach gedacht werden, da Homogeneität, (noch nicht chemische Einfachheit, sonst müßte sich der Körper im-

mer in Wasser und Feuer auflösen lassen, woraus der Stein zusammengesetzt ist, sondern blos Homogeneität der Gestaltung, wie in den Krystallisationen und metallischen Producten) die Grundbedingung des elementarischen Körpers ist. Körperliche Mannichfaltigkeit kann nur entstehen durch Wechselwirkung der niedern Luft mit dem Elemente der Erde. Das irdische Element, gleich nach seiner Erstarrung, kann nicht gedacht werden als Chaos, denn dieses wäre immer eine Mischung von Materialien und Kräften von der höchsten Heterogeneität, sondern als ein durchaus einfacher homogener Körper, der die Form der Starrheit hat, mit Wasser und Feuer verbunden, und so auch auflösbar ist in das Eine oder das Andere.

Wenn nun das irdische Element in seinem Ursprunge selbst ganz einfach ist, wie entwickelt sich denn aus ihm die Mannichfaltigkeit? Aus dem, was das Wesen des siderischen Körpers überhaupt ist, der Absonderung, wodurch der siderische Körper aus der allgemeinen Masse der Weltthätigkeit heraustritt und ein Individuum für sich wird. — Absonderung ist nicht nur der Ursprung des irdischen Elements, sondern auch das eigenthümliche Princip für alle seine Thätigkeiten; es ist dies ein Princip, welches gleichfalls ein äußerstes erreichen muß; es ist der erste Schritt zu einer unendlichen Reihe von steigender Individualität. So finden wir auch die Absonderung des irdischen Elements in der unermeßlichen Mannichfaltigkeit und Individualität der Organisation aufs höchste getrieben.

Die Nothwendigkeit dieser Absonderung läßt sich noch bestimmter angeben: die Form des irdischen Elements ist die Beharrlichkeit. Wenn diese gleich nicht absolut seyn kann, so ist sie doch der Grundcharakter des irdischen Elements. Die Beharrlichkeit, bezogen auf den Begriff der Thätigkeit, giebt den Begriff der Trägheit. Die Trägheit ist gleichsam stillestehende, gehemmte, nur langsam und mit Mühe sich fortbewegende Thätigkeit, die in ihrer Aeußerung und Entwicklung mit mancherlei Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen hat; sind diese überwunden, ist die Thätigkeit vollendet, dann ist sie auch schon weit leichter, dann entspringt aus ihr das mächtige, in der moralischen wie in der physikalischen Welt allgemein herrschende

Princip der Nachahmung und der Gewohnheit; die Thätigkeit findet dann schon geebnete, gebahnte Wege, die sie nun mit leichter Mühe betritt.

Der Grundcharakter des irdischen Elements ist Beharrlichkeit, Trägheit. Doch ist diese nicht absolut, sondern es ist ein Trieb der Thätigkeit da, der sich zu äußern und von der Starrheit und Beschränkung zu befreien strebt. — Was kann dieser Trieb nun zunächst bewirken? — Sein letztes Ziel ist Aeußerung, Darstellung. Allein anfangen kann die Thätigkeit des irdischen Elements damit nicht, dazu ist die ursprüngliche, elementarische Form noch viel zu einfach, und als solche zur Darstellung noch viel zu ungeschickt, indem es eben dieser Einfachheit wegen dem Darstellungstrieb sowohl an Stoff als an tauglichen Organen fehlt. — Es kann also anfangs keine andere Thätigkeit erfolgen, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das irdische Element selbst anfing, der Absonderung.

Diese Absonderung, wodurch das irdische Element selbst sich aus der allgemeinen Masse der Weltthätigkeit trennte, wird ins unendliche vermehrt und fortgesetzt werden, aus ihr wird im Steigen der Progression eine unendliche Reihe von Absonderungen und Individualitäten hervorgehen. Dazu wird nun das Princip der Nachahmung kommen; die kleinern aus diesen fortgesetzten Absonderungen entstandenen Individuen werden das Ganze so viel wie möglich nachzuahmen suchen, und nach ihrer kleinern Sphäre und dem geringern Maaße ihrer Kräfte eben so sehr nach Individualität streben, wie die Mutter, von der sie herkommen.

Hieraus muß nun natürlich eine große Mannichfaltigkeit entspringen, die jetzt dadurch vermehrt wird, daß der Darstellungstrieb, der in dem ursprünglichen einfachen Zustande des Elements gar nicht sich äußern konnte, nunmehr Stoff und zur Darstellung geschickte Organe findet. Auf der höchsten Stufe der Organisation erreichen die Individuen erst eine Entwicklung und Bildung, die geschickt ist den Darstellungstrieb einigermaßen zu befriedigen.

Die ganze Reihe der Organisationen, die aus diesem Princip der Individuation entspringen, und ihre allmälige Entwick-

lung und Vervollkommnung Schritt für Schritt zu verfolgen, ist nicht mehr Sache der Philosophie. Erst auf der letzten Stufe ihrer Bildung, wo sie in dem Menschen die höchste Vollendung erreicht, steht sie in näherer Beziehung auf die Philosophie. —

Es bleibt uns hier noch übrig, den Einfluß des Lichts auf die Entwicklung des irdischen Elements zu untersuchen. Freilich ist die Mannichfaltigkeit, die in den höchsten und schönsten Gebilden so groß erscheint, als eine Ergänzung der Lichtwelt anzusehen; doch ist auch in den vollkommensten noch der Grundfehler des irdischen Elements, die Beharrlichkeit, die Starrheit sichtbar, der die Entwicklung auf mancherlei Weise hemmt und unterbricht. — Die Seele, die in dem irdischen Element verschlossen ist, ist an und für sich nicht stark genug, sich selbst zu befreien; denn wäre sie dieses, so hätte ja das irdische Element nicht entstehen können; dies entstand ja aus einem vorübergehenden Niedersinken des Geistes. — Es muß also wohl in dem abgesonderten irdischen Elemente noch stärker seyn, und der Geist allein würde daher ohne äußere Hülfe nicht durchbrechen können.

Man kann sich daher das Entstehen der siderischen Körper und aller aus ihnen entspringenden Organisationen in ihrer vollkommensten Ausbildung nur so erklären, daß der innere Trieb und die innen verschloßne Kraft, durch äußern Anreiz entwickelt und durch äußere Hülfe verstärkt, die Beharrlichkeit und Starrheit überwinde, und zum Lichte, zur Freiheit durchdringe. *)

---

*) Auf die Frage, ob es möglich, daß der im irdischen Element verschlossene Trieb sich selbst von der Entwicklung zurückhalte, oder ob er seiner Natur nach durchaus immer nach seiner Befreiung streben müsse? kann man antworten, daß es allerdings schon in der siderischen Welt so wie Krankheit so auch Böse gebe, indem die Planeten Individuen wie die Menschen und auch der Verirrung fähig sind; man braucht nur an die alte Sage von Saturn zu erinnern, dessen Ring wir auch physikalisch als einen unvollendeten, unvollkommnen Mond betrachten. Ein solcher Planet, wo die innwohnende Seele verstockte und die Hülfe des irdischen Elements von sich abwies, würde sich end-

Welches ist denn nun aber jenes Princip, von dem dieser äußere Anreiz und Einwirkung auf die Entwicklung des irdischen Elements herkommen kann? — das Licht, denn dieses ist ja nichts anders als die Rückkehr der kämpfenden Elemente in ihren ersten Ursprung, die Vereinigung und Auflösung derselben in Frieden und Einheit, das Licht ist die räumliche Kraft der siegreichen, allein herrschenden Liebe.

Aus diesem Princip aber läßt sich leicht herleiten, was die höhere Entwicklung und Bildung des siderischen Körpers möglich macht, der sonst in ewiger Erstarrung beharren, todt und gestaltlos liegen bleiben würde.

Man kann also mit Grund annehmen, daß aus jenem Princip des Lichtes Ein Theil sich absondere, und an das hülfsbedürftige Element sich anschließe, um durch seinen wohlthätigen Einfluß dieses aus den Banden der Starrheit und des Todes zu befreien. — Es ist aber dieses Absondern des Lichtes nicht aus übertriebener Willkür und Egoismus, aus bloßem Hang zur Trennung entsprungen, wie bei dem bösen Princip; sondern allein aus Liebe, aus Mitleiden mit dem ohnmächtigen, in der Gefangenschaft des Körpers ringenden Geiste kann ein Theil der göttlichen Kraft den Sitz der himmlischen Freude und Herrlichkeit verlassen, und herabsteigen in die Nacht des Todes, die Stufen des Abgrundes mit ihren Strahlen zu erleuchten, die träge Materie mit dem beseelenden Hauche der Schöpfung zu durchdringen, und in ihrem Schoße den heiligen Funken des Lebens anzufachen, daß er mit erwärmender Glut ihre starren Glieder durchwalle und zur höhern Bildung anrege.

Anmerk. Es könnte hier die Frage entstehen, warum nicht die ganze Lichtwelt der irdischen zu Hülfe komme, sondern nur ein Theil sich hiezu absondere, da doch bei ihrem Uebergewicht über das Irdische die Entwicklung

---

lich ganz vernichten; die Seele würde sich selbst zerstören und dadurch auch das sie umgebende irdische Element, grade wie es bei organischen Wesen der Erde der Fall ist. Es wäre dieß eine Rückkehr, eine Auflösung ins Elementarische, aber eine verkehrte, da es vielmehr eine Auflösung durch Entwicklung zur unendlichen Fülle seyn müßte.

schnell vor sich gehen, und der Zweck der unendlichen Fülle eher erreicht würde? — Die Antwort ist: das Licht ist blos Himmel und Genuß, blos spielende Thätigkeit, da läßt sich diese ernste Absicht auf die Entwicklung des irdischen Elements nicht für das ganze Lichtprincip annehmen. Spiel ist unendlicher Ernst, Zweck und Absicht ist bestimmte Thätigkeit. Das ganze Licht kann diese ernste Richtung nicht nehmen, weil sonst das Licht sich contrahiren und concentriren müßte, und die himmlische Herrlichkeit ganz zu Grunde gehen würde, auch würde die Kraft ja gar nicht adäquat seyn, weil die Zahl der Geister, die beherrscht werden soll, doch wieder eine endliche ist — jener höhere Lichtgeist müßte von gleichartiger Natur und dem andern irdischen verwandt seyn; denn nur das Gleichartige kann aufeinander wirken, das Licht aber und jener gebundene Geist sind ungleiche Größen. Ein Geist, der auf den andern wirken soll, muß also von gleichartiger Natur und dem andern verwandt seyn. Etwas von Inadäquatem findet auch bei dem Erdgeist noch immer statt, dadurch aber daß jene höhern Geister, die aus dem Lichte sich abgesondert haben, aus Liebe nach der Wiedervereinigung streben, wird diese dann auch immer mehr und mehr zu Stande kommen, so große Schwierigkeiten sich ihr auch anfänglich entgegenstellen.

Es ist schon physikalisch gezeigt worden, daß die eigenthümliche Atmosphäre eines siderischen Körpers wesentlich zu ihm gehört und wenigstens die Hälfte seines Charakters und seiner Kraft ausmacht. Diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre, blos aus ihm selbst, z. B. durch Entwicklung, Ausdünstung ꝛc. herzuleiten, ist wohl sehr unrichtig, und es ist weit mehr Grund zur Behauptung vorhanden, daß ein Theil der himmlischen Luft sich an das irdische Element anschließe, und sich mit diesem immer mehr und mehr vereinige und verbinde. Nun müssen wir aber nach der Voraussetzung des Idealismus, daß alles beseelt ist, auch diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre als mit Bewußtseyn begabt uns

denken; dann erhalten wir hier zwei verschiedene Arten von Bewußtseyn, ein irdisches und ein luftiges, den in dem irdischen eingeschlossenen Geist, oder die Erdseele, und die in der atmosphärischen Luft verbreitete höhere Kraft, oder den Erdgeist.

Anmerk. Erdseele und Erdgeist ziehen sich wechselseitig an und suchen sich innigst zu vereinigen, dieses Streben aber erreicht seinen Zweck nicht; grober Körper und Luftgeist bleiben immer geschieden; allein wenn gleich sehr erklärbar ist, wie jene gegenseitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, die die Unvollkommenheit des irdischen Elements der Vereinigung entgegensetzt, gehindert wird, so ist das Mißlingen doch nicht schlechthin nothwendig. Diese Unvollkommenheit des irdischen Elements ist ja nicht absolut, sondern muß ja, wenn die Welt überhaupt vollendet werden soll, endlich sich überwinden lassen. Es wäre daher zu vermuthen, daß es gestirnte Körper gebe, wo Seele und Geist sich innigst verbunden haben; ein solcher Planet aber würde dadurch auf eine höhere Stufe treten.

Das Beschränkte und Besondere ist dem Charakter des Bewußtseyns entgegengesetzt. Zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns müssen sich also aneinander anschließen, sich immer enger und enger verbinden, um sich endlich in eine einzige Form aufzulösen.

Wie aber zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns sich in eins verschmelzen können, davon finden wir ein Beispiel und eine Aehnlichkeit in der menschlichen Freundschaft und Liebe, deren Wesen ja eben in der innigen Verbindung und Vermählung zweier Geister, diesem höhern Seeleneinklange beruht, wo unter der Herrschaft der Liebe alle Verschiedenheit und Individualität in Harmonie und Einheit sich verliert.

Aus der himmlischen Luft also sondert Ein Theil sich ab, und schließt sich aus Mitleiden an das hülfsbedürftige Element an, in diesem den gefesselten Geist zur höhern Thätigkeit und Freiheit hervorzurufen.

Der Anfang dieses Anschließens kann nicht von dem irdischen

Elemente herrühren, da in diesem ja der gebundene Geist sich nicht frei äußern und mittheilen kann; und ohne die äußere Anregung des Lichtgeistes die Materie träg und todt in ewiger Erstarrung liegen würde. — Nur in der liebevollen Neigung des freiern, mächtigern Elements ist dieser erste Anfang zu suchen.

Daß späterhin das irdische Element, wenn es die wohlthätigen Folgen dieser äußern Hülfe spürt, den himmlischen Lichtgeist an sich zu ziehen sucht, und nun bei der immer höher steigenden Organisation dem immer vollkommener sich gestaltenden Darstellungs- und Mittheilungstriebe die Vereinigung und Verschmelzung des Erdgeistes und der Erdseele immer größer und inniger wird, ist eine durch die Geschichte der Welt bewiesene Sache.

Mit dem Anschließen der höhern himmlischen Luft fängt die Organisation des irdischen Elements an. — Die ganze Reihe dieser Entwicklung durch alle Stufen durch bis zu ihrem höchsten Gipfel im Menschen darzustellen, alle Verbindungsversuche des höhern Elements, alle Darstellungsversuche des im letztern verschlossenen Geistes anzugeben, wäre freilich ein herrliches Geschäft, ist aber nicht mehr Sache der Philosophie. Die Entstehung eines siderischen Körpers und die besondere Form der Entwicklung ist schlechthin individuell und läßt sich nur a posteriori, aus der Erfahrung bestimmen.

Die Wechselwirkung der geistigen und körperlichen Kraft ist so mannichfaltig und verwickelt, daß es ein vergeblicher Versuch seyn würde, sie mit Gewißheit angeben zu wollen, besonders da mehr oder weniger auch noch der freilich entferntere Einfluß anderer Planeten in Anschlag kommen muß. Die in dem irdischen Körper eingeschlossene Kraft läßt sich nicht messen, man könnte hier den Grad des Schreckens und die daraus erfolgende mindere oder stärkere Erstarrung und Verkörperung zum Maßstabe nehmen wollen; allein für diesen Grad des Schreckens, der so unendlich verschieden seyn kann, giebt es gar kein Princip der Beurtheilung. — Auch der Grad der Einwirkung des Luftgeistes auf die Entwicklung des irdischen

Elements läßt sich nicht angeben. Das Anschließen des himmlischen Elements geschieht aus freier Liebe, aber eben der Grad dieser Liebe ist ja philosophisch durchaus unerkennbar, so wie die individuelle Beschaffenheit des besondern Theils des höhern Elements, der nun gerade an diesen oder jenen besondern Theil der Körperwelt sich angeschlossen hat, gerade diese Materie an sich zieht. Ueberhaupt ist die individuelle Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Organisationen, die auf der vierten Stufe entstehen, so unermeßlich groß, daß sie weit über alle Beurtheilung hinaus liegt. — Eine vollständige Geschichte der Erde in dem Sinne, wie wir sie früher angegeben haben, würde hier das zu leisten im Stande seyn, was die Philosophie, ohne ganz über ihre Sphäre hinauszugehen, nicht versuchen kann noch darf. — Die Geschichte der Weltentstehung, die ersten Anfänge der Natur, die ersten Schritte in der Entwicklung und Bildung des irdischen Elements lassen sich a priori bestimmen und sind daher ein Gegenstand für die Philosophie. Blos mit dem Allgemeinen kann diese sich ihrer Natur nach beschäftigen, und kann damit nicht frühe genug aufhören, um sich nicht zu sehr in die unendliche Fülle der Natur zu verlieren. Die philosophische Naturbetrachtung muß da schließen, wo, ohne Hülfe der Erfahrung, die Untersuchung sich nicht mehr mit Glück fortführen läßt. Sie geht blos auf die Deduction der Erde, allein eine vollständige Charakteristik der Erde und ihrer mannichfaltigen Productionen ist nicht mehr für sie, sondern Gegenstand einer besondern speciellen Geschichte.

Eben so wenig wie die Geschichte der Erde ist die Geschichte des Himmels innerhalb der Gränzen der philosophischen Untersuchung enthalten. Der unbefangene Sinn wird an dem gestirnten Himmel schon den herrschenden Frieden gewahren, den er in dem stürmischen, kampfvollen Leben des irdischen Elements überall vermißt. Darum füllt auch die Betrachtung des reinen, heitern Glanzes der stillen friedlichen Klarheit jener himmlischen Lichter das Herz des Betrachters mit jener höhern Sehnsucht, die ihn weit über die geräuschvolle Verwirrung der Welt zu den Wohnungen des ewigen Friedens erhebt.

Ist ja doch alles, was unser Planet Schönes und Vollendetes enthält, ein matter, trüber Wiederschein der unendlichen Herrlichkeit, die dort in ewiger Verklärung thronet. Aber welche Kämpfe auch dort diesem friedlichen Zustande vorhergegangen, welche Hindernisse bezwungen werden mußten, ehe es gelingen konnte, das Reich Gottes, des Lichtes und der Liebe wenigstens zum Theil zu begründen — diese große, erhabene Geschichte, auch wenn sie mit der Zeit möglich würde, läge doch außerhalb der Gränzen unserer Philosophie.

So viel ist gewiß, daß zwischen der ersten einfachen elementarischen Form des irdischen Elements und dieser Fülle von Frieden und Herrlichkeit eine ungeheure Kluft liegt, und die fabelhafte Sage älterer Nationen von vielen Jahrtausenden, in denen allmälig die Welt entstanden, scheint wenigstens ganz dem Gange der Natur angemessen, da nur ein unermeßlicher Zeitraum eine so unabsehbare Reihe von Entwickelungen und Revolutionen herbeiführen konnte.

Wir fügen hier die jedoch mehr physikalische Bemerkung bei, daß wenn man die Monde als Producte der Planeten ansieht, ihre größere oder kleinere Anzahl eine Chronologie der Planeten abgeben kann. Je mehr Monde ein Planet hat, desto älter ist er.*)

Allein wie verträgt sich diese Ansicht, daß es siderische Körper von verschiedenem Alter gebe, mit unserer philosophischen Erklärungsart? Jenes Gefühl des Schreckens, das als der Entstehungsgrund des irdischen Elements angegeben wird, hätte ja überall zugleich verbreitet werden müssen. — Nur aus dem Princip der Nachahmung läßt sich dieser Zweifel lösen. Ist immer fortgesetzte Individualität und Nachbildung das eigenthümliche Princip der Thätigkeit des irdischen Elements, so kann man mit Grund die jüngern Planeten als Nachahmungen der ältern, größern und wichtigern ansehen.

Denn auch darin (in der Wichtigkeit) gibt es wahrscheinlich eine große Verschiedenheit, ja selbst in der ursprünglichen innern Beschaffenheit des Kerns der Gestirne ist eine Verschiedenheit anzunehmen; — es ist ein allgemeines Gesetz, daß in

*) Eine Bemerkung, die über unsern Planeten viel Licht geben kann.

allen Ursteinen Wasser und Feuer seyn mußten, der Urstein der Erde ist eine Erstarrung dieser beiden Elemente; beide Kräfte sind nun zwar im Kampfe gleich stark und es scheint widersprechend, daß in der Erstarrung eines das andere überwiegen könne, indessen da die Bewegung in dem Kampfe selbst wie ein Ebben und Fluthen gedacht werden muß, wodurch allerdings eine Ungleichheit entsteht, die jedoch, weil sie auf gleiche Weise wechselt, im Ganzen wieder eine Gleichheit ist, und da zweitens der Niederschlag aus dem Kampfe ein Moment im strengsten Sinne ist, der unendlich plötzlich erfolgt, so läßt sich doch begreifen, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Moment des Niederschlags das eine oder andere Element überwog, ein mehr wässriger oder feuriger seyn kann. — Diese Möglichkeit zugeben, würde, nach der Analogie zu schließen, unsere Erde ein mehr wässeriges Gestirn seyn. — Nach diesem Princip ließ sich vielleicht der Unterschied unter den Planeten überhaupt bestimmen. — Uebrigens ist uns die hier dargethane Wahrscheinlichkeit einer solchen Verschiedenheit ein neuer Beweis, wie wenig sich über diese Dinge a priori ausmachen ließe.

Sind alle Planeten lebendige Organisationen, so kommt man auf die Frage, ob ihre Bewegung willkürlich sey oder nicht? Wie verhält es sich überhaupt mit der Bewegung der Planeten?

Die Bewegung der Planeten im Ganzen genommen ist durchaus von dem Licht herzuleiten, sie ist keine eigenthümliche, da Erde und Körperlichkeit ursprünglich aller Bewegung entgegengesetzt sind. — Die einzige Art von Bewegung des Lichtes ist die pulsirende, doch muß es aber auch noch eine kreisende haben, nicht in dem Sinn, wie die kreisende Bewegung grober Körper, sondern eine Bewegung in unendlichen Kreisen, diese muß dem Licht und dem Geist beigelegt werden, weil beide nach der unendlichen Fülle streben, und was unendlich ist, sich nicht anders als kreisförmig bewegen kann, so daß eins an die Stelle des andern tritt.

Die Bewegung der Planeten (mit Ausnahme der Sonnen) ist also aus diesen zwei Bewegungen zusammengesetzt. — Die Bewegung aller Gestirne ist elliptisch, d. h. in Kreisen, die

zwei Centra haben; hierin liegt die Vereinigung beider, der cyklischen und pulsirenden Thätigkeit. Diese Bewegung ist gar nicht willkürlich, sondern aus der Herrschaft des Lichtes herzuleiten und ganz als Gehorsam des Körpers gegen das höhere Element anzusehen, daher hat man sie dann auch mathematisch bestimmen können.

Es giebt nun aber doch noch ein andere Bewegung der Gestirne, die man mathematisch nicht hat genau berechnen können, und eine eigene willkürliche mehr thier-ähnliche zu seyn scheint, es ist die um die Axe und die jährliche ekliptische, eine für unser geringes Maaß der Beobachtung unendlich schwache äußerst langsame Bewegung, über deren Ursache man nichts als Vermuthung hat aufstellen können.

Die Ekliptik ist allerdings als eine große Vollkommenheit anzusehen, je größer sie ist, desto besser organisirt ist der sidérische Köper, denn es muß ihr Zweck seyn, sich von allen Seiten darzubieten, sich an allen Seiten gleich zu bilden; so würde z. B. die Erde auch viel besser organisirt seyn, wenn ihre Ekliptik größer wäre, eines Theils würden die Polargegenden mehr gemildert, anderseits die Gegenden der jetzigen Ekliptik viel gemäßigter seyn. — Wo die Ekliptik fast ganz wegfällt, wie beim Jupiter, ist es vielleicht keine Unvollkommenheit, indem da auf eine andere Weise gesorgt seyn kann; wo sie aber statt hat und so klein ist, wie auf der Erde, ist es freilich eine Unvollkommenheit.

Eine viel größere Willkür und Freiheit der Bewegung als bei den Planeten findet statt bei den Kometen; ist die Vermuthung richtig, daß die Kometen sich um zwei oder mehrere Sonnen bewegen, daß sie eine Art von Verbindungsmittel zwischen mehrern Sonnen sind, oder daß sie vielleicht gar ihre Sonne gleichsam noch suchen, wie dann, obwohl freilich mehre Kometen-Bahnen berechnet worden, doch einige dieser Gestirne gar nicht wiedergekommen sind, so giebt diese Irregularität ihnen in philosophischer Hinsicht eine viel größere Haltungs- sowohl als Abschweifungskraft wie den Planeten, in dem mit der Möglichkeit zwei verschiedener Richtungen gleichsam eine Wahl, auf jeden Fall also ein freieres Spiel,

eine größere Willkür stattfindet, als bei den Gestirnen im Ganzen sichtbar ist. Was die Bewegung der Sonnen betrifft, so haben sie nur die einzige um ihre Axe; von einer cyklischen Bewegung in sich selbst ist jedoch nicht alles Pulsiren ausgeschlossen. — Das allgemeine Natur-Gesetz ist hinreichend, dieß zu bestätigen. Wie verhält sich nun die Sonne zu den andern Gestirnen? Daß die Sonnen anderer Art und anderen Ursprungs seyen, als die übrigen Gestirne, kann man nicht füglich annehmen; das irdische Element kann nur auf eine Art entstehen, aus der Luft nehmlich; nicht aber aus dem himmlischen Element, dem Licht; die Vermuthung, daß die Sonnen daraus entsprungen, muß also gänzlich verworfen werden, daß sie aber verklärte Planeten seyen, ist allerdings aus ihrer hohen Würde, Schönheit und Ausbildung zu schließen.

Die Sonne ist für die Planeten offenbar ein unendlich wohlthätiges Wesen, ihre wohlthätige Einwirkung auf die Erde ist gar zu deutlich, ja so daß es nicht ganz ohne Grund geschlossen wird: alles Gute auf Erden komme allein von der Sonne. Aus diesem Verhältniß ließ sich nun wohl die Ruhe und das Stillstehen im Mittelpunkt erklären: es giebt nehmlich eine zweifache Ruhe, eine aus Trägheit und eine aus Liebe als ein freiwilliges Anhalten, Hingeben und Aufopfern um der andern willen; auf diese Weise müßte man sich also das Verhältniß der Sonne zu den Planeten keineswegs mathematisch und mechanisch, sondern ganz moralisch denken — als sey sie eines Theils von ihren Gestirnen zum König gewählt und habe sie sich anderseits selbst angehalten aus Liebe, um den anderen wohlzuthun und in ihrer Ausbildung zu helfen.

Anmerk. Man kann das Entstehen der Sonnen auch so erklären: einer, der der schönste und vollkommenste von den siderischen Körpern ist, stellt sich als Mittelpunkt dar, und die andern erkennen ihn als Mittelpunkt an. — Die Sonnen können als Vermittler der siderischen Körper und des Lichtes angesehen werden.

Es ist freilich sehr schwer zu ergründen, was einen Planeten in der Rangordnung über die anderen hinausrückt und so

verschieden macht, als wir die Sonne gegen die übrigen Gestirne finden, besonders da ja im ersten Entstehen die Planeten der Gattung nach im Ganzen gleich seyn müssen; indessen läßt sich doch hierüber eine Vermuthung wagen: jeder Planet hat, wie gezeigt, seine Atmosphäre, diese können wir den Geist, die dem Körper inwohnende Kraft die Seele nennen, beide suchen sich innigst zu vermählen und zu verschmelzen, dieß Streben nach Vereinigung erreicht aber, nach der Analogie unsers Planeten zu urtheilen, seinen Zweck nicht, grober Körper und Luft bleiben geschieden. Wenn gleich nun sehr erklärbar wird, wie diese gegenseitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, welche die Unvollkommenheit des irdischen Elements entgegensetzt, unvollendet bleibt, so ist deswegen das Mißlingen nicht nothwendig, die Unvollkommenheit des irdischen Elements ist ja nicht absolut, sie muß, wenn die Welt vollendet werden soll, sich endlich überwinden lassen; die Möglichkeit ist immer vorhanden, daß Geist und Körper sich allerdings vereinigen und vermischen, und es ließe sich vermuthen, daß es Planeten gebe, wobei dieser Fall eingetreten wäre; daß ein solcher Planet dadurch in ein neues Verhältniß und auf eine höhere Stufe treten müsse, leuchtet von selbst ein.

Doch gehören diese Betrachtungen, wie gesagt, nicht in die Sphäre der Philosophie.

Es fragt sich nun noch: sind überall in dem unendlichen Raume siderische Körper verbreitet, oder sind diese begränzt? und in welchem Verhältnisse stehen sie zu jener himmlischen Lichtwelt?

Hierauf kann im Allgemeinen nur diese Antwort gegeben werden: so wie die besondere Luft und Atmosphäre sich zu der Centralkraft, dem körperlichen Antheil eines siderischen Körpers verhält, so verhält sich das Licht zu dem Ganzen. Das Licht umgibt das Ganze, es ist nicht jenseits und über der gestirnten Welt zu suchen, nicht für sich getrennt, sondern überall in ihren Zwischenräumen verbreitet. Man setze also die gestirnten Körper in die Mitte, und die Lichtwelt sie von allen Seiten umgebend und durchdringend. Es hat seinen Sitz, wo auch physikalisch die größten Kräfte wohnen.

Die Ansicht, daß immer ein Körper auf den andern folge, die Sonne wieder ihre Centralsonne habe, und so ins unendliche, ist mit

der idealistischen Ansicht ganz unvereinbar; nach dieser muß das Licht das Ganze umschließen, und wie von Freiheit alles ausgeht, auch alles zur Freiheit zurückkehren. — Doch ist hier nicht etwa nothwendig, daß die Welt eine runde Gestalt habe, darüber läßt sich weiter nichts bestimmen. —

Die große Kluft von der Entstehung der siderischen Körper bis zum Gipfel der immer höher gebildeten Einzelnheiten, bis zum Menschen, haben wir der Geschichte der Erde überlassen; erst beim Menschen greift die Philosophie den Faden wieder auf; insofern aber die Stufenfolge der Entwicklungen der Erde eben in Beziehung auf den Menschen einiges Interesse für die Phisosophie hat, und sie die Theorie des Menschen auf die Theorie der Natur gründen muß, kann sie dann doch jenen Productionen nicht alle Rücksicht versagen; freilich genügt es ihr zu ihrem Zweck, blos die allgemeinen Formen der Organisationen zu kennen und aufzustellen, ohne sich weiter in das einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulassen. In der physikalischen Ansicht des Menschen, als der Theorie des Menschen, aus dem Standpunkt der Natur, werden alle andern organischen Gebilde nur als Annäherung zum Bewußtseyn, d. h. zum Menschen betrachtet, da das Bewußtseyn eigentlich der Mensch selbst ist.

Eine solche Betrachtung geht nun freilich als Einleitung dieser Theorie vorher.

Wir haben zwei Data als Grundlage aller irdischen Productionen gefunden, erstens die Beharrlichkeit oder die Centralkraft des irdischen Elements mit einer wenn auch tief darin verschlossenen Seele, und zweitens die Lichtwelt, das irdische Element als Luft umschließend; — einerseits hat das irdische Element den Trieb Individuen hervorzubringen, d. h. abzusondern und sich zu äußern, anderseits strebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Gestaltung zu entwickeln.

Es wurde früher gesagt: Darstellung, Aeußerung des in dem irdischen Elemente verschlossenen Geistes sey der Zweck aller Organisation; allein anfangen könne die Thätigkeit des irdischen Elements nicht mit der Darstellung, weil dazu die ursprüngliche, elementarische Form noch viel zu einfach und

ungeschickt sey; die erste Thätigkeit des irdischen Elements könne keine andere seyn, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das Element selbst anfing, nämlich Absonderung. — Absonderung ist die Thätigkeit, womit das irdische Element beginnt, diese herrscht deshalb auch als Grundgesetz für die ganze Reihe von Organisationen, die aus ihm hervorgehen. Absonderung nach allen Seiten oder Individualität ist ebenso die Grundform der Körper, wie der Raum die Grundform der Welt überhaupt. Aus dem Streben nach Individualität gehen die mannichfaltigen Gebilde der Erde hervor. — Wie in dem irdischen Elemente der Trieb liegt sich abzusondern, sich zu äußern, so strebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Gestaltung zu entwickeln. Das was aus dieser Verbindung der Thätigkeit des irdischen Elements und des Lichtgeistes hervorgeht, die Absonderungen der Erde, durch das höhere Princip gestaltet, diese Individuen und ihre Form sind, was man Organisation nennt. Organisation ist der Grundcharakter der Erde, alles auf ihr und in ihr ist organisch, sie hat in allen ihren Hervorbringungen den Trieb nach Individualität; wie das Licht nach Gestaltung. Organisation ist nichts anders, als an den Körper gebundenes Leben in der mannichfaltigsten Entwicklung. Man setzt gewöhnlich das Organische dem Chemischen und Mechanischen entgegen, aber sehr irrig: das Chemische ist auch wieder nichts als organisch, nämlich in Beziehung auf das Ganze, blos mechanisch aber ist nichts, da ein allesbelebender Geist die Natur durchdringt, und wenn gleich unsern uneingeweihten Blicken unsichtbar, in allen ihren Gebilden lebendig sich reget und beweget. Sieht man einzig auf die dynamischen Gesetze der Schwere, so kann bei technischen Zwecken das Mechanische richtig seyn, dergleichen mag zum technischen Gebrauch als dem Organischen entgegesetzt gelten. Was in philosophischer Rücksicht dem Organischen entgegengesetzt werden kann, ist das Elementarische, das Organische ist übrigens keineswegs das höhere, sondern das untergeordnete, streng genommen blos die körperliche Form; daher es sehr unrecht ist organische Gesetze in die ganze Natur einführen zu wollen; relativ kann es wohl gelten, insofern als viele Menschen

sich erst mit Mühe dazu erheben können, alles für belebt anzusehen. Ist der Irrthum einmal vernichtet, daß es in der Natur etwas Todtes und Mechanisches gebe, so tritt die höhere Unterscheidung ein zwischen dem Organischen und Elementarischen.

Wenn nun gleich nach unserer Philosophie die Lichtwelt nicht absolut vollkommen, und die irdische Welt nicht absolut unvollkommen ist, so kann doch darüber gar kein Zweifel entstehen, welche von beiden die vollkommenere sey, da nach unserer Ansicht der erstern ohne alle Einschränkung der Vorzug gebührt.

Die Erde ist ein Wesen, das zwar eine sehr große Kraft in sich verschließt, die aber auch durch unermeßliche Bande gefesselt und gehemmt ist und in ihrer Aeußerung mit ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Alle ihre Productionen scheinen daher eine Reihe von Versuchen, wo nur nach langem Streben etwas erscheint, was der Idee des Strebens in etwas entspricht, und nicht ganz unvollkommen ist. Mehrere von diesen Versuchen sind nur Nachahmungen von Originalen, gehen auf denselben Zweck und Typus und nähern sich diesem nur allmälig, andere sind bloße Uebergänge zu bessern und edlern Productionen. Erst auf den höhern Stufen kann man sagen, daß in diesen Gebilden die Seele der Erde durchbreche, und nur auf dem höchsten Gipfel im Menschen tritt auch geistiges Bewußtseyn ein.

Sehr mit Unrecht hat man theologische Gründe in die Entwicklung der Natur getragen, und die offenbar mißgeschaffenen oder gar schlechten, schädlichen Productionen als von Gott zu geheimen, unsern blöden Augen verborgenen Zwecken absichtlich hervorgebracht darstellen wollen, indem dadurch dem unbefangenen Sinne ein Zwang angethan wird. Es wird auch bei der scharfsinnigsten Erklärung immer schwer halten, alles Böse in der physischen wie in der moralischen Welt als nothwendigen Theil in dem Plane der Schöpfung, als Beförderungsmittel der Entwicklung des Ganzen und der Erreichung des höchsten Endzweckes der Schöpfung zu rechtfertigen, wenigstens wird man, ohne der Vernunft allzuviel beizumessen, nie dahin kommen, die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gegen alle Einwürfe zu sichern.

Die ganze Reihe der Entwicklungen der Erde durch alle Productionen ihrer Stufenfolge nach bis zu dem höchsten Gipfel durchzugehen, kann, wie schon gesagt worden, nicht das Geschäft der Philosophie seyn, es muß dieser zu ihrem Zwecke genügen, blos die allgemeine Form der Organisationen zu kennen, und aufzustellen, ohne sich weiter in das Einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulassen.

Innere Homogenäität, ohne äußere Gestalt, ist die Grundform des Elementarischen, insofern sind die meisten Mineralien noch in elementarischer Form, aber dennoch sind sie schon von individueller Natur, in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stoffe. Auch fängt bei vielen die Gestaltung schon an, namentlich durch die Crystallisation. (Auch viele Organisationen, die sonst nicht zu den Mineralien gerechnet werden, sind in dieser Hinsicht noch zu ihnen zu zählen.) Ueberhaupt da die Entwicklungen aus der Erde nicht geschehen können, ohne Mitwirkung des höhern Elements, des Lichts, so darf es gar nicht befremden, daß die ersten Productionen der Erde noch am meisten das Gepräge tragen des Princips, welches die Entwicklung begünstigt, daß sie noch zum Theil in elementarischer Form sind, obgleich der Trieb zur Individualität sich schon in ihnen in reichem Maße zu erkennen gibt. Der Form der Hervorbingung nach gehören auch die Elemente zu dieser Stufe.

Da das höhere Element dasjenige ist, was die Productionen aus der Erde entwickelt, so muß es auch aus der Erde ein Nachbild von sich hervorbringen: die irdischen Elemente, die ein Nachbild des himmlischen sind, aber nur in ihrer Trennung als Wasser und Feuer, da in der höhern himmlischen Luft oder Lichtwelt beide innigst verbunden sind.

Mehr in die eigentliche Physik würde die Betrachtung der Mineralien gehören, die sich den vegetabilischen Productionen nähern, wie die Edelgesteine, und jener, welche der animalischen sich anschließen, wie die Metalle.

In Rücksicht auf Organisation ist diese Stufe die unterste, und ihre Producte sind die unvollkommensten. Die Erde ist noch nicht entwickelt genug, Formen hervorzubringen, die ihrem Trieb

nach Individualität entsprechen. Es überwiegt hier noch eines Theils das Elementarische, andern Theils das grobe Körperliche.

Die nächste Stufe der Productionen, die vegetabilische, ist in Rücksicht auf Gestaltung die allervollkommenste. Alles ist hier der höchsten Mannichfaltigkeit, der Entwicklung und der unendlichen Fülle von Schönheit, also der Gestaltung aufgeopfert; in den Pflanzen überwiegt der Licht- oder Luftgeist, daher diese bewunderungswürdige Mannichfaltigkeit und Pracht der äußern Formen, wie nur die freie spielende Schöpferkraft des höhern Elements sie hervorrufen konnte. Dagegen ist das Innere in den Pflanzen aufgeopfert. Der Zweck bei allen Hervorbringungen der Erde ist doch, daß diese sich selbst wieder hervorbringe. Dazu fehlt es aber den Pflanzen an den nothwendigsten Bedingungen, an willkürlicher Bewegung und Organen der Sinne. —

Anmerk. In den Pflanzen ist die Gestaltung die allerfreieste und steht nur in entfernter Beziehung auf nützlichen Zweck oder bloßes Bedürfniß, wenigstens wird in der Erscheinung gar nicht daran erinnert. Die thierische Organisation spricht jedesmal den Zweck, und das Geschäft, zu dem sie als Werkzeug gebildet ward, bestimmt und deutlich aus, daher ist auch die thierische Gestalt, von Ausdruck und Bedeutung weggesehen, der vegetabilischen an Schönheit untergeordnet. Die Pflanzen sind der Schmuck, die Zierde der Natur, aber der eigentliche Zweck der Erde kann in ihnen nicht erreicht werden. Es ist, als hätte die Erde hier ihr Ziel übersprungen und in dem Gefühle ihrer Kraft nach etwas höherem gestrebt, was sie, weil es ihr zu hoch war, nicht erreichen konnte und wollte. Die Mannichfaltigkeit und Schönheit der Gestaltung erscheint also zwar in den Pflanzen auf dem höchsten Gipfel, doch wird der eigentliche Zweck der Organisation erst in den Thieren erreicht.

Um die productive Kraft der Erde selbst sowohl als jene, die sie ihren Producten und Individuen mittheilt, zu begreifen,

müssen wir wieder zurückgehen auf die erste Grundform der Erde und ihrer Thätigkeit.

Gemäß der bisherigen Ableitung hat die Erde erstens den Trieb der Absonderung, dies ist ihre Grundform und ihre erste Thätigkeit als Fortsetzung derjenigen, wodurch sie selbst aus dem Elemente sich absonderte und zur Erde ward.

Dann hat die Erde zweitens den Trieb zur Aeußerung und Darstellung: da der Geist, das Bewußtseyn in dem irdischen Element so tief verborgen ist, so muß dieser natürlich sich zu äußern, und von den Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit zu befreien streben.

Aber drittens muß die Erde noch einen Trieb haben, der aus ihrer Grundform und der Art ihrer Entstehung nothwendig folgt; dies ist der der Selbsterhaltung oder der Selbstheit.

Die Form der Beharrlichkeit, angewandt auf den Trieb, giebt den Begriff der Selbstheit und der Selbsterhaltung. Das Beharrliche, als Bewußtseyn gedacht, will immer nur in sich und bei sich selbst bleiben und verharren, und wenn es auch durch andere Triebe gezwungen wird, aus sich heraus zu gehen, sucht es doch immer wieder in sich zurückzukehren, so daß jene oft von diesem unterdrückt oder doch modificirt werden. Dieser Trieb der Selbstheit, der in allen Productionen herrscht, die auf der Stufe stehen, daß die Triebe der Erde darin sichtbar sind, muß nicht allein den Individuen, sondern auch dem Ganzen der Erde selbst beigelegt werden, da er aus der Grundform ihres Charakters, der Beharrlichkeit, folgt.

Man kann bei der Erklärung dieses Triebes der Selbstheit auch noch von einer andern Seite ausgehen, und ihn aus jenem Gefühle des Schreckens, jener Furcht vor der Vernichtung herleiten, die das Entstehen des irdischen Elements veranlaßte. Es muß, wenn nun jene gefürchtete Vernichtung nicht erfolgt, die Form des Bewußtseyns, die von jenem Gefühle anfängt, in das Gegentheil, die Liebe der eignen Erhaltung, den Trieb der Selbsterhaltung übergehen.

Diese drei Triebe nun: der Absonderung, der Selbsterhaltung und der Darstellung, sind die Grundtriebe der

irdischen Elements, der Erde und aller ihrer Productionen, nämlich jener, worin sich die Erde selbst wieder repräsentirt, diese Triebe wirken alle wieder ineinander.

Man kann daher der Erde nicht einen Trieb und eine Kraft, überhaupt zu produciren, beilegen, sondern den Trieb und die Kraft, etwas ihr ähnliches, sich selbst im Kleinen wieder zu produciren.

Die Erde hat den Trieb sich darzustellen; doch ist dies nicht blos als Darstellung des Innern zu verstehen, sondern auch als ein Trieb, eine Hinneigung zu dem Aeußern, als ein Trieb, zurückzukehren in die verlorne Freiheit des Elements, ein Streben, Antheil zu nehmen an dem Ganzen, nicht mehr einsam in sich verschlossen zu bleiben.

Dieser letzte Trieb kann erst in den Thieren anfangen befriedigt zu werden, als welche die Bedingungen dazu besitzen, nämlich die Organe der Sinne, Sinn für Licht und Luft, Empfänglichkeit für die ganze unendliche Welt.

Was die Erde hervorbringt, bringt sie aus sich selbst hervor, es sind dies nur Absonderungen von ihr, sie hat den Trieb, ins Unendliche hin Individuen aus sich zu erzeugen. Die Erde muß also allen ihren Productionen ihr eigenes Wesen mittheilen, sie müssen alle die Grundtriebe der Erde theilen, nur daß in einigen dieses, in andern jenes Moment überwiegt: in den Pflanzen der Trieb zur Organisation, zur Individualität, in den Thieren der Trieb der Selbstheit, der Selbsterhaltung, in dem Menschen der Trieb der Aeußerung, der Darstellung. In dem Menschen ist dieser so erhöht, daß ein Streben nach Freiheit entsteht und die Sehnsucht nach dem Unendlichen, zur Rückkehr in das Reich des Lichtes und der allgemeinen Freiheit erwacht. Alle andern Triebe folgen nothwendig aus der Grundform des irdischen Elements, der Beharrlichkeit. Der Trieb in die Welt zurückzukehren kann erst dann entstehen, wenn die andern Triebe ihr Spiel schon lange fortgesetzt haben, wenn die Starrheit schon sehr überwunden ist, die Erde schon einen freiern, höhern Charakter erhalten hat. Je mehr die Erde sich entwickelt, desto mehr verliert sie von ihrem ursprünglichen, eigentlichen Charakter; ihr Zweck hiebei kann nicht seyn sich zu vernichten, sondern sich aufzulösen, zu verklären.

Der letzte Trieb der Darstellung, welcher die Sinne begründet, kann also erst in dem Menschen als völlig erreicht angesehen werden. Doch ist in den Thieren die Anlage dazu, und wenn es ihnen bei den Organen dazu dennoch an der eigentlichen Anschauung der Welt gebricht, so ist dieses bei manchen aus einem Fehler der Organisation herzuleiten; bei vielen dürfte es aber schwer zu erklären seyn, und einen sehr tief versteckten Grund haben. —

In den Thieren ist das grobe Körperliche wieder mehr überwiegend, als bei den Pflanzen; doch stehen diese den Thieren in Hinsicht auf innere Organisation weit nach, da in ihnen der stärkere Luftgeist und der vorherrschende Trieb nach Gestaltung die Erreichung des eigentlichen Zwecks der Erde, wie schon gesagt, verhindert. Das Bewußtseyn der Erde kann ja nur in denjenigen Producten wieder zum Vorschein kommen, wo diese sich selbst repräsentirt, ihre Grundtriebe offenbart, und Organe der Sinne findet, diese einigermaßen zu befriedigen.

Anmerk. Es ließe sich hier auch die Frage aufwerfen, ob die Kraft, welche das irdische Element an die unvollkommenen Productionen verwendet, wieder zurückgehe? — Dieses zu beantworten ist nicht Sache der Philosophie. Auf andern Planeten mag dieses der Fall seyn, auch in der frühern Geschichte der Erde kann es vorgekommen seyn. Doch aus dem Hange der Trägheit läßt sich erklären, daß es starr gewordene Versuche, versteinerte Handlungen sind, in denen die Erde zu ihrem Zwecke nicht durchdringen konnte. Um jene Frage noch befriedigender zu beantworten, schließt sich noch die zweite Frage an: da der in dem irdischen Element verschlossene Geist kein Verstand, sondern bloß Trieb, kein Geist, sondern Seele ist, so kann ja die Erdseele das Mißlingen ihrer Versuche nicht beurtheilen? also auch von zurückziehender Kraft nicht die Rede seyn; wie denn auch erst beim Wiedererwachen des Geistes im Menschen Irrthum möglich wird; es scheint also bei den vorhergehenden Productionen kein solcher statt haben zu können? Hierauf ist folgendes zu erwiedern: der Erdgeist ist an die Luft, die Erdseele an die Erde gebunden; im Men-

schen ist beides vereinigt; Erdseele und Erdgeist ist nur ein plus oder minus; eine Erdseele ohne allen Geist wäre nichts, und so ebenfalls ein Geist ohne alle (Seelen-) Kraft; jene Trennung ist also zu stark genommen. Und übrigens finden wir (wenn wir nur etwa in das Gebiet der Physik übergehen wollen, denn für Philosophie muß dies nicht angesehen werden), daß allerdings Versuche zurückgenommen werden, wo eben kein eigentlicher Bestand vorhanden war.

Da die Erde ihren einzelnen Productionen ihre eigne Kraft mittheilt, so darf es uns nicht befremden, daß sie ihnen auch die Kraft zu produciren mittheilt, nur mit dem Unterschiede, daß diese auf das Gleichartige beschränkt ist. — Daß aber auf den höhern Stufen der Organisation das Produciren der Individuen durch das Geschlecht geschieht, ist wieder eine Nachbildung der Production der Erde selbst. So wie auf dieser alles producirt wird durch die Centralkraft und die Atmosphäre, den Luftgeist, so auch in den einzelnen Producten durch die männliche und weibliche Kraft; nur darf man diese Analogie nicht zu lange fortsetzen, da bei der unendlichen Fülle von Productionen so unendlich viele Verhältnisse entstehen, daß die Aehnlichkeit oft modifizirt, oft ganz umgekehrt wird; so ist, um ein Beispiel anzuführen, nur in einer gewissen Rücksicht anzunehmen, daß bei den animalischen Producten das weibliche Geschlecht das schwächere sey. — Genug daß die Art der Production, wo aus zweien ein drittes erzeugt wird, in dem Ganzen sowohl statt findet, wie in dem Einzelnen.

Dies sind ungefähr die Hauptbetrachtungen, die unsere Philosophie über die verschiedenen Stufen der Productionen der Erde sich erlauben darf. Weiter aber als über diese Hauptformen der Organisation dürfen ihre Untersuchungen sich nicht in das Gebiet des Einzelnen verlieren, da hier alles subjectiv und unendlich ist.

Die Stufenreihe der Organisationen ist eigentlich mehr unregelmäßig, es ist dies aber eine natürliche, nicht nothwendige Unregelmäßigkeit. Es läßt sich wohl denken, daß die Erde von den Mineralien gleich übergegangen wäre zu den unvollkommenern Animalien, und durchaus keine Pflanzen hervorgebracht

hätte. Die Vegetabilien sind eine Ausschweifung in ein höheres Gebiet, eine Episode. Die Animalien sind der eigentliche Zweck der Erde; es könnte recht gut einen siderischen Körper geben, wo diese gleich auf die Mineralien folgten; die Mineralien aber dürften gar nicht fehlen, sie machen den Uebergang von der elementarischen zu der eigentlichen organischen Form. — Es läßt sich übrigens leicht denken, wie die Erde von den Mineralien gleich zu den Thieren übergehen, d. h. nach den ersten rohesten Versuchen, in dem Gefühle ihrer Kraft sich selbst überspringen, und nach etwas Höherem streben könnte, was sie eigentlich nicht erreichen konnte und wollte. Aus allem diesem folgt, daß man sich hüten müsse, etwas sogleich als nothwendiges Naturgesetz anzunehmen, was bei näherer Untersuchung doch blos als natürlich und im subjectiven Charakter unsers Gestirns gegründet befunden werden kann.

Die ersten Hervorbringungen der Erde müssen nothwendig noch sehr unvollkommen seyn; sie müssen, da der erste Schritt vom Element ausgeht, zum Theil noch elementarisch, noch nicht sehr organisch seyn. Die Perfectibilität folgt aus dem Charakter der Erde selbst, aus den Hindernissen, welche die Form der Beharrlichkeit dem Streben des tief in ihr verschlossenen und gefesselten Bewußtseyns in seiner Entwicklung entgegenstellt. Nur stufenweise, nur nach vielem Ringen und Kämpfen kann es dem irdischen Element gelingen, die Fesseln der Starrheit aufzulösen und zum Lichte, zur Freiheit durchzubrechen. Die Perfectibilität ist nicht allein Charakter des Menschen, sondern auch der Erde, und auch Charakter des Menschen ist sie nur in sofern, als dieser selbst zur Erde gehört.

Die Haupttriebe des irdischen Elements, die aus seiner Grundform und seinem innern Wesen hergeleitet wurden, sind der Trieb der Absonderung, Vereinzelung, Individualität; der Trieb der Selbsterhaltung, und der Trieb der Aeußerung, der Darstellung. Den Trieb der Individualität könnte man auch den Trieb zur Entwicklung nennen und also zwei Grundtriebe des irdischen Elements annehmen, den Trieb der Entwicklung und den der Selbstheit.

Wir fügen hier, ehe wir zur Theorie des Menschen übergehen, noch ein paar Bemerkungen bei, die aber eigentlich mehr physikalischer als philosophischer Natur sind.

Unsere Erde ist ein Residuum einer frühern Production, welche man als eine Production ungeheurer Riesenthiere ansehen muß, und verglichen mit unsern Productionen, als Schaalthiere.

Die Trägheit liegt so sehr in dem Grundwesen des irdischen Elements, daß nothwendig die untersten thierischen Organisationen fast ohne alle Bewegung seyn müssen.

Es ist nicht zu vermuthen, daß die ersten Productionen ins Kleine gegangen seyen, sondern nach der Analogie zu schließen, müssen sie der Ausdehnung nach ungeheuer gewesen seyn: Riesenthiere von ungeheurer Größe, aber unförmlich in Hinsicht der Bewegung und eben deswegen unsern Schaalthieren zu vergleichen. — Diese Thiere sind später vom irdischen Proceß selbst zerstört worden, höchst wahrscheinlich durch Wasser, vielleicht aber auch durch Feuer, und ihre Ueberbleibsel und Gebeine machen nun das feste Land und die Gebirge aus. —

Daß die Form des irdischen Elements gleich nach der Erstarrung durchaus einfach seyn müsse und nicht chaotisch gedacht werden könne, ist schon früher gesagt worden; unter Chaos versteht man körperliche Mannichfaltigkeit, im Licht ist zwar auch Mannichfaltigkeit, aber kein Chaos. Dieß ist eine Mischung materieller Kräfte von der größten Heterogenität; etwas chaotisches kann nun durch die Wechselwirkung der atmosphärischen Luft und des irdischen Elements hervorgebracht werden.

Den Schlamm oder den thierischen Grundstoff für die einzelnen Organisationen könnte man das Chaos nennen. Soll ein Thier entstehen, so muß ein Stoff gegeben seyn, der körperlich ist und beweglich, nicht mehr elementarisch, der zwar in Rücksicht der Form, der Förmlichkeit und der Fähigkeit dazu auf der untersten Stufe steht, aber doch beweglich ist und daher leicht eine Form annehmen kann. Alles dieses trifft in dem Schlamme oder Schleim zusammen, welcher körperlich und seiner Feuchtigkeit wegen beweglich ist.

Das Entstehen dieses Schlammes ist aus der Wechselwirkung der Atmosphäre und der Erde zu erklären, die Luft ver-

dichtet sich, die Erde wird aufgelöst, bis beide sich so neutralisiren, daß jener Schlamm oder Schleim entsteht, der den Grundstoff der thierischen Organisation enthält, und den man das thierische Chaos nennen kann.

Indessen wiederholen wir hier, daß man sich wohl hüten müsse, über die Organisation des thierischen Körpers zuviel a priori zu bestimmen, da vieles wohl zufälligen Ursachen zuschreiben seyn dürfte. —

Wenn wir früher gesagt haben, die Pflanzen wären überflüssig, so kann man auch von den Metallen behaupten, sie seyen nicht nothwendig. Was diese äußerst merkwürdig macht, ist ihre verstärkte Schwere. Die Metalle sind gleichsam die Körperlichkeit selbst, Stein in der zweiten Potenz; sie sind schwerer als die Erde im Durchschnitt, als der Kern der Erde, schwerer als der Stein selbst. — Dieses ist Grund genug, ihren Ursprung im Feuer selbst zu suchen; nicht in der Wirkung des innern Feuerprincips, der innern Wärme.

Anmerk. Das Feuer ist ein Princip, das in sich zurückwirkt; dadurch wird die Concentration verstärkt, mithin auch die Schwere. Was leichter ist als die Durchschnittsschwere, kann man wohl erklären, als eine Mischung nämlich oder eine Auflösung der Erde mit der Luft; sonst läßt sich die Schwere überhaupt philosophisch nur aus Furcht vor dem leeren Raume erklären.

Das Feuer ist ein zusammendrängendes, in sich selbst zurückgehendes Princip. Aus diesem wird sich die Concentration zur zweiten Potenz, die verstärkte Schwere leicht erklären lassen.

In allem Urgestein muß Wasser und Feuer zugleich seyn. Das Urgestein der Erde ist eine Erstarrung beider Elemente. Obgleich beide Elemente im Kampfe gleich stark sind, so ist doch möglich, daß in dem Niederschlage eins überwiege. Die Gleichheit der Elemente bezog sich blos auf ihre allgemeine unendliche Kraft. Doch da die Bewegung in dem Kampfe selbst gedacht werden muß wie ein Ebben und Fluthen, so ist es möglich, daß eine schnell abwechselnde Ungleichheit entsteht, eine Ungleichheit, die auf gleiche Weise abwechselt, also im Ganzen doch wie-

der Gleichheit ist. Nun ist aber der Moment der Erstarrung ein Moment im strengsten Sinne, der plötzlich mit unendlicher Schnelle erfolgt. Daher ist es sehr begreiflich, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Momente der Erstarrung entweder das eine oder das andere Element überwog, von dem eines andern verschieden sey. Unter den Gestirnen kann also in dieser Hinsicht eine Verschiedenheit obwalten, so daß einige feuriger, andere wässeriger sind. Diese Möglichkeit zugegeben, würde, nach der Analogie zu schließen, sich daraus folgern lassen, daß unsere Erde ein wässeriges Gestirn sey.

Noch haben wir einige andere Punkte zu berichtigen, ehe wir zum zweiten Abschnitt übergehen.

Wir haben auf der vierten Stufe die Möglichkeit des bösen Princips gezeigt, es ist nöthig hier zu zeigen, daß wenn die Einheit der Welt nicht zerrissen werden soll, es eben so wenig eine absolute Absonderung, als eine absolute Beharrlichkeit gebe.

Anmerk. In dem irdischen Element ist ein Trieb der Selbstheit, und ein Trieb der Entwicklung. Der erste als ein Trieb des Elements, immer bei sich zu verharren und in sich zurückzukehren, ist blos die Form des irdischen Elements. Der Trieb der Entwicklung ist der nothwendige Trieb des in dem irdischen Elemente verschlossenen Geistes, der sich zu äußern und zu befreien strebt. Der Natur der Sache nach mußte der Trieb der Entwicklung, als der geistige, den aus der irdischen Unvollkommenheit entspringenden Trieb der Selbstheit bei weitem überwiegen. Die irdische Trägheit und Beharrlichkeit kann der Entwicklung des Geistes große Schwierigkeiten in den Weg legen, diese auf mancherlei Art hemmen und zurückhalten, aber sie nicht vollkommen überwiegen; wo dies der Fall ist, muß es noch andern mitwirkenden Ursachen zugeschrieben werden. Die entschiedene Oberherrschaft des Egoismus ist so unnatürlich, daß sie ein böses Princip als Erklärungsgrund fodert. Das Böse ist der aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende, zerstörende Egoismus; überall wo wir diesen Trieb

der Selbstzerstörung wahrnehmen, können wir die Herrschaft des bösen Princips voraussetzen. Die Entwickelung geht auf Liebe, Vereinigung, auf Fülle; die in sich selbst gekehrte Selbstsucht endigt in Leerheit und Nichtigkeit. Manche Arten von Krankheit, Tollheit, Verrücktheit, besonders solche, die aus einer schon an sich unsittlichen Leidenschaft entspringen, können vielleicht aus diesem selbstzerstörenden Hange erklärt werden. — Im menschlichen Bewußtseyn liegt diese zerstörende Kraft in dem reflectirenden Denkvermögen; hier bringt sie das sonderbare Phänomen des Skepticismus hervor. Es ist eine moralische Desorganisation des menschlichen Wesens. Das böse Princip hat nicht die Macht, auf eine zerstörende Art direct in die Welt einzuwirken, und andere Wesen zu zerstören, aber es kann diesen den Hang der Selbstzerstörung epidemisch mittheilen.

Eine absolute Absonderung ist eben so unverträglich mit dem Begriffe der unendlichen Freiheit, Einheit und Fülle, wie absolute Beschränkung. Das zerstörende Princip darf als solches keine ewige Dauer haben, keine ewige Höllenmacht in der Welt bestehen, weil sonst neben dem Einen höchsten Princip noch etwas übrig bliebe, was seinen Frieden störte und seine gänzliche Vollendung hinderte.

Nun ist es aber auch nicht weniger widerstreitend zu denken, daß das schlechthin Böse, was sich selbst zum Bösen willkürlich verkehrt hat, zum Guten zurückkehre, sich wieder mit der Gottheit vereinige. — Zur Auflösung dieses Problems bietet sich uns der Ausweg dar, daß das böse Princip sich seiner Natur nach endlich selbst in Vernichtung auflösen und so aus der Welt verschwinden muß; daher nichts übrig bleiben kann, was den Frieden der Gottheit störte, und die Fülle ihrer Herrlichkeit beschränken könnte. Man nehme die Welt des bösen Princips von so langer Dauer an als man will: nach unendlichen Gradationen von Leiden und Qualen wird sie endlich in eignem Hasse und Grimme sich selbst verzehren und zerstören. Das böse Princip ist der sich selbst zerfressende Egoismus, der am Ende in sein Nichts sich auflöst; es gibt nach unserer Philosophie kein anderes Nichts, keine andere Vernichtung, als Selbstzerstörung.

Wir können jetzt auch das Verhältniß unserer Philosophie zu andern in Rücksicht auf einige Punkte der Weltlehre bestimmen. — Ist die Freiheit allein wirklich, und gibt es überall nichts außer und neben dem unendlichen Welt-Ich, so darf auch die Philosophie sich nur mit diesem einzigen höchsten Gegenstande beschäftigen. Jede Philosophie, die über das Wirkliche hinausgeht, ist transcendent.

Es ist hiemit aber nicht das gemeine, empirische Wirkliche gemeint, sondern das höhere Wahre und Reale, das unendliche Welt-Ich. Nicht das Nothwendige ist Gegenstand der Philosophie, als insofern das Wirkliche selbst nothwendig ist. — Ist nur das Wirkliche Gegenstand der Philosophie, gibt es nur ein einzig Wirkliches, und ist das Wirkliche zusammen nur Eins, so darf man auch nur eine einzige Welt annehmen. Wir haben zwar von einer himmlischen und einer irdischen Welt gesprochen, aber alles das sind nur verschiedene Sphären, nur Theile des Einen einzigen Weltganzen.

Jene alte Ansicht von einer Mehrheit der Welten, wie wir sie bei Heraklit und den Stoikern finden, ist zwar der Natur des Idealismus sehr angemessen, aber dennoch als irrig zu verwerfen. Diese Philosophen nahmen eine unendliche Reihe aufeinander folgender Welten an, wo immer eine an die Stelle der andern trete, wenn diese sich aufgelöst habe, und ins Chaos zurückgekehrt sey. Wenn gleich die Form dieses Gedankens dem Idealismus weit angemessener ist, als jene, die eine Mehrheit nebeneinander bestehender Welten annimmt und daher den Begriff der Beharrlichkeit voraussetzt, so ist dem Inhalte nach doch diese Vorstellungsart ganz verwerflich, da sie nicht auf die unendliche Fülle hinausgeht, sondern nach ihr würde zuletzt die Welt sich immer wieder in Leerheit und Nichts auflösen. Denn ein so vollkommenes Chaos, wo alles sich gegenseitig aufgehoben hätte, alles neutralisirt und ins Gleichgewicht gebracht wäre, würde ein Nichts seyn.

Ungeachtet diese Heraklitisch-Stoische Ansicht viel Keime des Idealismus enthält, so ist sie doch darum zu verwerfen, weil sie transcendent ist, über das Eine wahrhaft Reale, das Welt-

Ich hinausgeht, und dadurch die Freiheit in Nothwendigkeit verwandelt. Jede dieser Welten entstand aus der vorhergehenden, war also durch die Beschaffenheit dieser in ihrer ganzen Entwicklung bedingt, sonach das Wirkliche dem Nothwendigen, das Lebendige dem Nichtigen untergeordnet.

Ueber den ersten Anfangspunkt der Welt darf man nicht hinausgehen, wenn man nicht zuletzt in leeres Nichts und Nothwendigkeit sich verlieren will. Die erste Regung der Sehnsucht kann aus nichts abgeleitet werden, sie ist das schlechthin Erste und Höchste. Die Liebe ist absolut unbedingt; sie erklären hieße sie vernichten, und an ihre Stelle das Nichtige, Nothwendige setzen. Beweisen und herleiten läßt sich der erste Anfangspunkt nicht, weil sonst das Verhältniß dessen, was abgeleitet, und dessen, woraus es abgeleitet werden muß, ganz umgekehrt würde.

Das Einzige, was zur etwaigen Erklärung sich sagen ließe, wäre, daß mit der ersten Regung der Sehnsucht zugleich auch ihr erster Gegenstand, der Raum, erzeugt werde. Die Sehnsucht ist productiv, sie erzeugt sich selbst mit ihrem Gegenstande, sie wächst allmälig und verstärkt und verdoppelt sich in steigendem Verhältniß. — Doch ist dies nur dem begreiflich, dem das Wesen der Sehnsucht selbst kein Geheimniß ist; denn nicht in todten Worten und Begriffen läßt sich das höchste Leben auffassen und darstellen, und dem, der die innere Anschauung nicht hat, erklären und beweisen. Nicht auf dem Wege des Verstandes allein ist hier die Ueberzeugung möglich, wo die Lösung des Räthsels in der geheimsten, tiefsten Quelle alles Wissens, dem lebendigen Gefühle liegt. —

Wir kommen hier nun auch auf die Frage, ob dem Anfange der Welt eine Ewigkeit vorherging. — In der scholastischen Philosophie unterscheidet man die Ewigkeit vor der Schöpfung, a parte ante, und nach der Schöpfung der Welt, a parte post. Gibt es nun eine Ewigkeit a parte ante, gibt es eine Zeit, die wie bei einer Linie an einem Ende unendlich ist? ging der Production des Raumes eine Ewigkeit vorher? — Diese Frage ist eigentlich nicht zu beantworten, weil nämlich vor der

Schöpfung des Raumes ja weder Zeit noch Maaß vorhanden war, die Zeit ja selbst erst mit der Welt entstand und sich entwickelte. Vor der Zeit läßt sich keine Zeit und auch keine Ewigkeit denken, eine solche Zeit ist ganz dem Begriff der Zeit und des bestimmten Maaßes entgegen.

Es gibt aber eine zweifache Art der Zeit, wie ein zweifaches Unendliches, eine vollendete und eine unvollendete Zeit. Wenn aber mit der Beharrlichkeit und Starrheit auch das Reich der Gegenwart aufgelöst, Vergangenheit und Zukunft verbunden, und so alle Zeit zur Ewigkeit verklärt seyn wird, dann ist die Zeit vollendet. Dieser Begriff der vollendeten Zeit ist ein positiver, der scholastische Begriff aber eine Zeit, der weder Zeit noch Maaß entspricht, eine Ewigkeit a parte ante, ist ein negativer. Es ging der Schöpfung weder eine Zeit, noch eine Ewigkeit vorher, aber wohl ein unendlicher Keim der Zeit, und erst mit der Welt entwickelte sich dieser. Was die höchste Vollendung, der Gipfel, das Ziel der Zeit ist, muß auch ihr Anfang gewesen seyn. Wollte man jenen Keim der Zeit eine Ewigkeit nennen, so gäbe es doch eine Ewigkeit a parte ante. Aber da der Raum ein unendliches Product ist, was allmälig hervorgebracht und entwickelt wurde, so kann man die Zeit, die zu dieser Production gehört, als eine Ewigkeit a parte ante ansehen, man kann sich die Entwickelung als eine unendliche Reihe denken, als einen unendlichen Progreß, und den Anfang der Sehnsucht als unendlich schwach, aber dennoch nicht als aus dem Nichts hervorgegangen, sondern als sich selbst mit ihrem Gegenstande erzeugend. Doch dürften diese Gedanken, indem sie transcendente Ansichten berichtigen sollen, leicht selbst in den nämlichen Fehler fallen, und wir wiederholen nur noch die Bemerkung, daß man ohne Gefahr, sich in Leerheit und Nichtigkeit zu verlieren, nicht über die ersten Regungen der Sehnsucht hinausgehen dürfe.

Wir gehen zuletzt noch zu einer Betrachtung des Raumes über, welche noch eine nähere Beziehung auf das Licht, wie wir es erklärt haben, herbeiführt. — Worin besteht denn die eigenthümliche Thätigkeit des Lichts? — Das Licht entstand

eben so wohl, wie das ihm entgegengesetzte irdische Element, aus dem Ringen der beiden Elemente, des Wassers und des Feuers, nur daß in dem Lichte die Elemente ihre eigenthümliche elementarische Form beibehalten haben, und der ernste Kampf und Streit, der von dem irdischen Elemente bis zur Vernichtung fortgesetzt würde, in ihm in ein friedliches, spielendes Ringen verwandelt wird. Das Licht ist nichts anders, als das Ringen der Elemente, nur durch das vorherrschende Princip der Liebe höher und schöner ausgebildet, in ein liebevolles Wechselwirken umgestaltet. — Die Thätigkeit des Lichts muß also auch denselben Bedingungen folgen, kann auch nur eine spielende seyn, welches indessen dem ersten Zwecke der Welt gar nicht entgegensteht.

Der Kampf zwei völlig gleicher Kräfte, die ihrem Wesen nach absolut thätig und lebendig sind, schlechterdings nicht ruhig nebeneinander verharren können, sondern immer thätig seyn müssen, läßt sich nur denken als ein beständiges Schwanken, Ebben und Fluthen, Expansion und Contraction. Diese Thätigkeit ist die einzige, die zwischen zwei, an Kraft sich gleichen Elementen statt haben kann, so lange sie nicht gegenseitig sich vernichtet, und die auch in dem Lichte statt haben muß, insofern auch hier die beiden Elemente, auch in der Verbindung, noch getrennt sind.

Anmerk. Das Licht ist die Auflösung des ernsten Kampfes der Elemente zu einem spielenden Ringen. Aber dennoch müssen immer noch zwei Kräfte daseyn, wenn gleich zur Einheit innigst verbunden, weil sonst ja auch die spielende Thätigkeit mit der Wechselwirkung wegfällt. —

Im Kampfe zweier sich gleicher Elemente ist jenes Abwechseln zwischen Ebbe und Fluth nothwendig. Es ist ihrem Wesen, als absolut thätiger und lebendiger Kräfte entgegen, daß sie ruhig nebeneinander verharren; sie müssen sich also entweder in ernsthaft fortgesetztem Kampfe gegenseitig bannen und fixiren, dann entsteht das irdische Element; oder dieser Streit wird in ein spielendes Ringen verwandelt. In dieser letztern Weise bildet sich das Licht. Allein da in dem Lichte beide Kräfte, Wasser und Feuer,

durch das höhere Princip der herrschenden Liebe verbunden sind zu einem Element, so muß auch die Thätigkeit eine andere seyn, als sie war, wie beide Elemente noch geschieden neben einander bestanden. Jene spielende Thätigkeit des Lichts muß gedacht werden als die freieste Thätigkeit, ein Abwechseln von Expansion und Contraction, ein willkürliches Vermehren und Vermindern seiner selbst. Gerade wie wir auch im menschlichen Bewußtseyn eine ähnliche durchaus freie, abwechselnd sich ausdehnende und zusammenziehende Thätigkeit gefunden haben.

Worauf richtet sich denn jene freie Thätigkeit des Lichts?

Die beiden Elemente, Wasser und Feuer, sind zwar der Kraft nach unendlich; der räumlichen Ausdehnung nach aber sind sie es nicht, insofern sie keine absolut vollendete Raumerfüllung sind. Es gibt daher einen leeren Raum, aber auch dieses Leere kann nicht absolut seyn, indem das Ziel der Weltentwicklung ja die innere Fülle ist. Nur so lange die Welt noch nicht vollendet ist, gibt es einen leeren Raum; mit der Vollendung der Welt aber muß auch zugleich die unendliche Erfüllung des Raums angenommen werden.

Anmerk. In der elementarischen Welt ist der leere Raum nur indirect und implicite enthalten, es ist nur noch kein voller Raum, der Raum ist von Wasser und Feuer noch nicht ganz erfüllt, die Welt ist, wie die Griechen sagen, noch dünne, der leere Raum ist noch nicht geschieden. *)

---

*) Erst auf der vierten Stufe entsteht der wahre leere Raum; man muß daher hier neben dem irdischen Element, dem Licht und dem bösen Princip auch noch diesen besonders unterscheiden Das böse Princip geht freilich, insofern es in sich zurückkehrt, sich selbst verzehrt und vernichtet, auf einen leeren Raum aus; es ist aber noch eine andere Art, ein indifferenter leerer Raum zu denken aus dem Zusammenziehen des irdischen Elements. Mit dem leeren Raume entsteht zugleich die Schwere und die Anziehungskraft. Die Schwere läßt sich am besten aus der Furcht vor dem leeren Raume erklären und ebenso die Anziehungskraft, da sie aus der Schwere folgt. — Die Anziehungskraft ist keineswegs etwas materielles, wie die Physiker behaupten, sie ist allerdings

Auf der vierten Stufe geschah eine Scheidung, weil da das irdische Element in der Erstarrung sich zusammendrängte, und der Raum, jedoch nur unvollkommen, erfüllt wird, und dadurch eine Ungleichheit und eigentliche Leere entsteht. Der leere Raum, als das der Mannichfaltigkeit Entgegenstehende, ist das Grundübel der Welt; die Gegenwart soll diesem Uebel abhelfen und den Raum erfüllen. Allein durch die Gestalten und Wesen derselben, die Starrheit, Unbeweglichkeit und grobe Körperlichkeit geschieht dies nur unvollkommen. Man kann die Welt ansehen als einen Versuch, den leeren Raum, als das der Mannichfaltigkeit durchaus Entgegenstehende, vollkommen zu erfüllen, und die Gegenwart, das andere Grundübel der Welt zu vernichten; erst durch die Thätigkeit des himmlischen Lichtprincips wird dies vollkommen geschehen können.

Auf diese Erfüllung des leeren Raums geht die Eine Richtung der freien Thätigkeit des Lichts. Das Licht ist das raumerfüllende Princip, durch die unermeßliche, überall sich verbreitende Thätigkeit des Lichts wird der Raum selbst aufgelöst, und in ein Meer von Bewegung, Thätigkeit, Freiheit verwandelt.

Die andere Richtung der Thätigkeit des Lichts ist gegen die Körperwelt gerichtet, da das irdische Element der Beihülfe des Lichts zu seiner Gestaltung und Entwickelung bedarf, so wie das Licht selbst wieder aus dem irdischen Element die ihm fehlende Mannichfaltigkeit hervorzubringen trachtet, die zur Erfüllung des Raums nothwendig ist. — Das Licht strebt nach der Kör-

---

der Materie eigen, aber eine innere geistige Kraft, aus Furcht vor der Vernichtung entsprungen. Auf diese Art können wir auch aus unserer Philosophie dasjenige erklären, was der Physik am meisten Beschwerde macht, die cyklische und pulsirende Bewegung der siderischen Körper —. Nach unserer Ansicht folgt die erstere aus der allgemeinen Anziehungskraft der Schwere, aus Furcht vor dem leeren Raume, die letztere aus dem Wesen des geistigen Lichts; während Newton die erste Bewegung sehr sonderbar von einem Anstoß Gottes herleitet, welches ganz unphilosophisch ist.

verwelt, diese zu bilden, zu entwickeln und zu verklären, und dadurch jene unendliche Fülle zu erreichen, die das Ziel des Ganzen ist. Das Licht schwebt, wie Leibnitz sehr richtig sagt, in der Mitte zwischen dem Leeren und der Körperwelt.

Wir haben schon früher gesagt, das Licht sey das geistigste aller Elemente. Es ist nicht mehr ein Sehnen und Begehren, sondern die Hoffnung der unendlichen Fülle und Trieb und Kraft diese zu gestalten. Es ist diejenige Form des Bewußtseyns, die sich bezieht auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit, und die Verbindung von beiden. Hier ist also der Uebergang von Seele zu Geist.

Das Licht ist die Hülle des himmlischen Verstandes oder Geistes. Geist ist vollendete Liebe, ist himmlisches Denken. Der Verstand im Menschen liegt in der Mitte zwischen diesem und der Vernunft. In einem siderischen Körper, wie die Erde, müßte man die Seele in den Kern, den Geist aber in die umgebende Luftatmosphäre setzen; hier wäre der Erdgeist der Sterngeist.

Diese wogende Bewegung des Lichts hebt die Schwierigkeit von dem Begriffe des Raumes auf. Denkt man sich diesen blos abstract und negativ, als eine unendliche Ausdehnung ohne Inhalt, so erhält man ein blos negatives Unendliches, das beharrliche Unendliche des Realismus. Dies wird aber nicht allein dadurch widerlegt, daß man sich das Entstehen des Raumes aus der Ichheit und seiner Identität mit der Sehnsucht erklärt, sondern an und für sich ist der Begriff des Raumes, so gefaßt, leer, nichtig, und widersprechend.

Auch in physikalischer Hinsicht wird durch diese wogende Thätigkeit des Lichts die Schwierigkeit, sich den Raum als beharrlich zu denken, gehoben. Das Licht ist das Princip der unendlichen Raumerfüllung, indem es die höchste Fülle, Mannichfaltigkeit und Schönheit von Bildung und Gestaltung hervorruft, die das letzte Ziel der ganzen Weltentwickelung sind. — Die überall durch das Unermeßliche verbreitete Thätigkeit des Lichts macht den Raum selbst beweglich und dadurch mit der Ansicht des Idealismus verträglich; der Raum ist hier selbst in Freiheit und Thätigkeit aufgelöst und mit dieser ganz identisch.

Raum und Zeit sind Glieder und Theile des unendlichen Welt-Ichs, sind reelle, lebendige, geistige Wesen und Kräfte. Dieses ist die Ansicht des Idealismus in kurzem zusammengefaßt.

Die Theorie der Natur hat uns nun bis zur Theorie des Menschen fortgeführt.

Sechstes Buch.

Theorie des Menschen.

In einer Theorie des Menschen, gegründet auf die Theorie der Natur, werden alle andere organische Producte nur angesehen als eine Annäherung zu dem Menschen. Der Mensch ist in der irdischen Geschichte die letzte Stufe einer langen Reihe von Productionen, deren Ziel die Organisation des vollkommnen Körpers ist. Erst auf diesem höchsten Gipfel der organischen Bildung dringt die Seele der Erde durch, und es tritt im Menschen geistiges Bewußtseyn ein.

Das Einzelne ist nur aus dem Ganzen zu erklären, daher ist auch hier erst eine eigentliche Theorie des Menschen möglich. Der Mensch ist das Einzelne; die Gesetze des Einzelnen aber sind auch nur aus dem Standpunkte des Ganzen zu erklären. Erst wenn die Gesetze der Natur und der Welt selbst aufgestellt sind, werden jene für das Einzelne sich leicht daraus ableiten lassen. Von diesem Standpunkte aus kann erst die Frage über die Gesetze des Bewußtseyns *) befriedigend beantwortet werden. Früher ward sie blos kritisch erwähnt. Die Theorie des Bewußtseyns, die wir dort gegeben haben, war eine bloße Analogie; hier wurde der Mensch und sein Bewußtseyn als gegeben betrachtet. Aus dem menschlichen Bewußtseyn allein können die Gesetze des Bewußtseyns überhaupt nicht erkannt, und der letzte Grund der Gesetze angegeben werden. Erst jetzt ist es möglich,

*) Womit andere Philosophen sehr irrig den Anfang machen.

eine eigentlich synthetische Ansicht, eine Charakteristik des Menschen im Ganzen genommen aus dem Princip der Natur- und Weltlehre, nach seiner Entstehung und Entwickelung, seiner Kraft, seinem Zwecke und seiner Bestimmung aufzustellen. Hier wird sich entscheiden lassen, inwiefern es Gesetze des Bewußtseyns gebe, was diese eigentlich sind, und inwiefern die einzelnen Gesetze des Bewußtseyns als Gesetze gelten können oder nicht. — Auch die wichtige Frage von der Freiheit des Menschen, seiner Kraft in Verhältniß zu dem Ganzen der Natur, wird hier gelöst werden. Zwar ist schon in der Theorie des Bewußtseyns überall gezeigt und vorausgesetzt worden, daß Freiheit das Grundwesen des Ichs und des Menschen sey, welchem dadurch eine gränzenlose Kraft beigelegt wurde; allein die Frage ist nicht, ob der Mensch, blos auf das Allgemeine in ihm gesehen, frei sey, sondern die Schwierigkeit ist, zu zeigen, wie jene unbedingte Freiheit und Kraft in der Bindung und Hemmung des irdischen Elements, den Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit, dennoch frei seyn könne, und in welche Gränzen sie eingeschlossen sey. Hier kann der unbestimmte Begriff der Freiheit mit der Natur des Menschen verglichen werden, dies führt uns auf die Theorie der Entwickelung des Menschen, die Geschichte der Menschheit, im allgemeinen höhern Sinne d. h. nicht auf den Einzelnen als solchen.

Die Theorie des Menschen hat demnach drei Theile: 1) Die Naturgesetze des Bewußtseyns; 2) die Bestimmung des Kraftmaßes des Menschen, oder die Freiheit; 3) die Entwickelung, oder die höhere Geschichte des Menschen.

Vor allem muß man bei der Theorie des Menschen sich klar zu machen suchen, welche Stelle der Mensch in der Reihe der Productionen einnehme, in welchem Verhältniß er stehe zu dem Ganzen der Natur und der Welt. — Obgleich ursprünglich dem irdischen Elemente nur zwei Grundtriebe beiwohnen, der Trieb der Selbsterhaltung und der Trieb der Absonderung, Individualität und Entwickelung, so kann sich doch später, wenn das irdische Element sich schon sehr entwickelt hat,

noch ein höherer bilden: der Trieb der Rückkehr in die freie Welt, die Sehnsucht nach der verlornen Freiheit. Dieser Trieb kann aber erst später entstehen, nur der letzte des irdischen Elements seyn, da er in Widerspruch steht mit dem einen ursprünglichen Triebe der Selbstheit. Erst wenn dieser zerstört ist, kann der andere Spielraum gewinnen, sich zu entwickeln.

Anmerk. Zu dem Triebe der Entwickelung gehört der Trieb der Vereinzelung und der Aeußerung. Der Trieb der Rückkehr in die Welt ist ein höherer, der erst bei steigender Entwickelung entstehen kann.

Obgleich der Trieb der Selbstheit, als ein mit der Beharrlichkeit verbundener, ursprünglich dem irdischen Elemente beiwohnt, so ist er doch nicht absolut ewig, er ist nur das Negative, die wesentliche Unvollkommenheit des irdischen Elements, so daß bei steigender Entwickelung er immer mehr und mehr sich verliert und am Ende sich ganz auflöset und vernichtet.

Der Trieb der Entwickelung wächst immer mit der Entwickelung selbst, der andere bleibt sich immer gleich. Je mehr der erste an Macht gewinnt, desto mehr modificirt und bändigt er den andern. Der Trieb der Entwickelung ist der Trieb des irdischen Elements, seine Form zu verlassen und in eine andere überzugehen. Das irdische Element kann keine andere Aufgabe haben, als sich in eine höhere Form aufzulösen. Erst in dem Menschen, dem höchsten Gipfel der Organisation, wird dieser Trieb des irdischen Elements so erhöht, daß die Sehnsucht zur Rückkehr in die freie Welt entsteht. Der Mensch erst ist ein fähiges Organon der Sehnsucht nach dem Uebergange in die göttliche Freiheit, der Auflösung in das höhere Element. Auf diesen letzten Trieb des irdischen Elements müssen wir den Zweck des Menschen beziehen.

Der Hauptpunkt über die Natur und das Wesen des Menschen, der nun kann ins Klare gebracht werden, ist die Freiheit. Vorher konnte blos im Allgemeinen behauptet werden, daß Freiheit das Wesen des Menschen sey — daß Freiheit soviel als Ichheit, und also der Mensch nothwendig frei seyn

müsse. Von dem eigentlichen Verhältnisse des beschränkten Menschen zum Ganzen aber kann nur jetzt die Rede seyn. Es kann erst hier aus dem hohen Standpunkt der Welt und Natur erklärt, es kann nur durch die genetische Untersuchung und Ansicht des Menschen richtig dargestellt werden. Auch könnte man hier die Analyse des Bewußtseyns wiederholen, die noch in einem andern Lichte erscheinen würde; doch wäre es überflüssig, dies in der ganzen Ausdehnung zu thun.

Wir gehen zuerst zu den Gesetzen des Bewußtseyns, den Denkgesetzen, über. — Aus dem Begriffe der Natur, der Welt und ihrer Erklärung ergiebt es sich, daß die Gesetze des Bewußtseyns sowohl, als der Materie, das abgeleitete, untergeordnete und zweite sind, und das Erste doch überall die Kraft, die Freiheit, und wenn von geistigen Beziehungen die Rede ist, der Sinn, der Geist. Nur das Abgeleitete hat Gesetze, im Bewußtseyn sowohl als in der Materie.

Wir fragen jetzt zuerst, was das Gesetz an und für sich selbst sey?

Auf der vierten Stufe, wo der Kampf der Elemente sich scheidet in die himmlische und in die irdische Welt, entsteht das Gesetz auf eine zweifache Art.

Anmerk. Auf der vierten Stufe entsteht das Gesetz erst als ein eigenes Princip, als eine eigene Kraft; es kommt erst hier zum Bewußtseyn. Früher wurde es blos befolgt; auf der vierten Stufe, wo Gutes und Böses sich scheiden, entwickeln sich erst alle Elemente des Gesetzes, das absolute Ziel und die absolute Bedingung, im Gegensatze des Verwerflichen, Schlechten. Das Gesetz kommt zum Bewußtseyn, mit dem Bewußtseyn, daß es Gesetz ist, und befolgt werden muß. Die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung sind Gesetze der Freiheit. Der Anfang ist die Freiheit selbst, und die Gesetze des Werdens sind ihre Grund-Form. Die Gesetze, die aus der Grundform der Beharrlichkeit sich entwickeln, sind Gesetze der Nothwendigkeit, der Trägheit. Jene höhere Nothwendigkeit, die in den ersten Stufen vorhanden war, widerstreitet der Frei-

heit nicht. Nur das, was man gewöhnlich nothwendig nennt, die Vernunftnothwendigkeit, die aus dem irdischen Element, der Beharrlichkeit, entspringt, ist der Freiheit entgegengesetzt.

In dem irdischen Element entsteht das Gesetz durch die Grundform der Beharrlichkeit. Das Beharrliche, in Beziehung auf mögliche Entwickelung, ist ein Gesetz.

So wie die Gesetze das Untergeordnete sind, muß man auch nicht vergessen, daß in dem irdischen Element alle Gesetze nicht absolut sind, sondern mit der Entwickelung allmälig modificirt und endlich ganz aufgehoben werden sollen. Die Beharrlichkeit, aus der die Gesetze entspringen, ist ja nicht das Ziel der Weltentwicklung, sondern ihre Schranke, die zuletzt aufgelöst und weggeräumt werden muß.

Auf eine andere Weise entwickelt sich das Gesetz in dem geistigen und freien Elemente. Hier findet jener Begriff eines an Beharrlichkeit gebundenen und durch alle Entwickelung fortgehenden Gesetzes nicht statt; dagegen entsteht ein anderes und zwar weit höheres und edleres Element des Gesetzes. Das Element des Gesetzes, welches für das irdische Element aus der Form der Beharrlichkeit abgeleitet wurde, ist die Regel. Das gemeinschaftliche Beharrliche für eine mannichfaltige Reihe von Entwickelungen heißt Regel.

In dem geistigen Element entspringt das Gesetz aus der doppelten Beziehung auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit. Das geistige Element strebt nach unendlicher Fülle; zugleich aber soll bei diesem Streben die unendliche Einheit nicht verloren gehen, sondern beide verbunden werden. Aus diesem doppelten Streben nun entsteht eine andere Art von Gesetz. — Es ist ein gewisses Ziel gegeben, das erreicht werden soll, die unendliche Fülle, und eine gewisse Bedingung, unter welcher es erreicht werden soll, die Beibehaltung der unendlichen Einheit. Es entsteht also etwas Gleichförmiges und Gesetzmäßiges im Ganzen des Elements. Dasjenige, was im Gebiete der höchsten irdischen Organisation dieser am meisten ent-

spricht, ist das Ideal; ein gewisser gemeinschaftlicher Typus aller Gestaltungen und Configurationen in der höchsten irdischen Organisation, wo man in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Natur doch auch zugleich eine wahrhafte Einheit gewahr wird. — Alle jene Gestaltungen, wo neben der Mannichfaltigkeit zugleich die Einheit erscheint, nehmen Theil an der höhern, geistigen Gesetzmäßigkeit, sie sind gleichsam die Formen des geistigen Elements des Gesetzes, eben so viele verschiedene Ausdrücke des Ideals. —

Wir haben also zwei Arten von Gesetzen: Gesetze, welche aus der Form der Beharrlichkeit für das irdische Element entspringen, strenge Regeln, und die höhere Gesetzmäßigkeit des geistigen Elements, Gesetze der freien Formen.

Die Gesetze der Formen sind viel freier, wie jene, die aus der Beharrlichkeit herfließen, weil bei ihnen eine unendliche Mannichfaltigkeit möglich ist, das gegebene Ziel zu erreichen. Das Ziel ist zwar unabänderlich, bestimmt auch die Bedingung, unter der es erreicht werden soll; aber es giebt unendlich viele Methoden. Es ist ein Ideal, eine eigentliche höchste Regel. In der Art und Weise es zu erreichen, ist die höchste Mannichfaltigkeit möglich. Der freien Thätigkeit ist ein absolutes Ziel gesetzt, die unendliche Fülle, aber es ist auch eine absolute Bedingung gegeben, unter der es erreicht werden soll, die unendliche Einheit; durch diese entsteht zwar eine Gesetzmäßigkeit, aber keine strenge Regelmäßigkeit für das Geistige in dem Gesetze.

Das was die unendliche Einheit und die unendliche Fülle verbindet, ist die Form. Diese ist eine Verbindungsweise von beiden.

Das Ziel, zu welchem die Formen nur Annäherungsversuche sind, ist das Höchste. Dieser Annäherungsversuche giebt es unendlich viele. Die Mannichfaltigkeit der möglichen Formen ist schlechthin unermeßlich. In allen Wesen, wo Formen statt finden, sind dies nur verschiedene Verbindungsweisen der unendlichen Fülle und der unendlichen Einheit. Das Ideal ist nichts anders, als das absolute Ziel, bezogen auf die unendliche Man-

nichfaltigkeit von Annäherungsversuchen, die zu diesem möglich sind.

Das Gesetz hat zweierlei Elemente, die äußere Form und das innere Wesen. Die äußere Form fließt hier aus der Regelmäßigkeit, sie besteht in der Regel, das innere Wesen in der Möglichkeit der Rechtfertigung der Bedeutung des Gesetzes.

Sind Gesetze bloße Schranken der Beharrlichkeit, blos beharrliche Schranken, so fragt sich nicht, ob sie möglich, sondern ob sie gut sind. Das andere Element des Gesetzes, das Ideal, ist dasjenige, was das Gesetz rechtfertigt. Im Gesetze ist entweder etwas, was schlechthin seyn muß, oder seyn soll. Wird das Gesetz in der ersten Bedeutung genommen, so wäre es absolut, so wäre die Freiheit das untergeordnete, eine Ansicht, welche unsere Ansicht als durchaus dem Grundcharakter der Ichheit widerstreitend schlechterdings verwirft; so wie die Gesetze das Untergeordnete, sind sie auch relativ, sie müssen bei der endlichen Vollendung der Weltentwicklung eben so wie die Beharrlichkeit selbst, woraus sie entsprangen, weggeräumt und aufgelöst werden.

Selbst die Gesetze der Freiheit, des Werdens sind in einem höhern Sinne genommen nur relativ, sie gehen ja nur dadurch hervor, daß die Freiheit noch nicht vollendet ist; ist dieses höchste Ziel erreicht, so fallen auch sie weg. Die Gesetze der Nothwendigkeit aber, die aus der Beharrlichkeit entspringen, sind noch viel weniger absolut.

Die zweite Art des Gesetzes ist ein Sollen, die Beziehung auf ein Ziel, das erreicht werden soll. — Erst durch diese kommt Verständlichkeit in den Begriff des Gesetzes. Es erscheint als das Mittel zu dem Ziele, welches erreicht werden soll. Die absolute Forderung, oder das Ideal läßt sich für den Einzelnen als nothwendig aufzeigen, da in dem Ganzen dieselbe Richtung ist.

Es giebt ein Ziel, das schlechthin Ziel ist, für das Besondere wie für das Ganze, für den Menschen, wie für die Welt.

Anmerk. Das höhere Gesetz besteht aus zwei Elementen; das Ideale, was das Gesetz zum Gesetze macht, die absolute Foderung, das letzte Ziel und die erste Bedingung. Das Ideal ist Verbindung von Einheit und Fülle, die Regel ist Mittel und Weg dazu. Die Regel ist mehr practisch. Alle Bildung, die nicht gedacht wird als Annäherung zur Gottheit, ist keine sittliche, sondern nur ein Naturspiel der Kraft zu nennen. Die Gottheit aber ist die Macht der Verbindung von Einheit und Fülle. —

In dem Ideale der absoluten Forderung ist das Wesen des Gesetzes zu suchen. Die äußere Form des Gesetzes, die Regelmäßigkeit, welche aus der Grundform, der Berharrlichkeit, der Unvollkommenheit des irdischen Elements entspringt, ist ebenso wenig absolut, wie diese selbst.

Gesetze sind überall nur das Untergeordnete. Das Ziel ist das höchste, sie sind nur Mittel zu dem höchsten Zwecke; ist dieser erreicht, so fallen die Mittel natürlich weg.

Nur nach dieser Ansicht ist denn auch die Freiheit für den Einzelnen möglich, da nach ihr erstens keine Schranken absolut sind, und zweitens auch das Innere frei ist.

Wir gehen hier zu der wichtigern Frage von der Freiheit des Menschen über. Die Freiheit des Menschen ist seine Kraft in Beziehung auf die Welt, und die Hauptfrage bei dieser Untersuchung ist: hat der Mensch die Kraft, auf die Welt einzuwirken, oder nicht?

Auch auf dem Standpunkte des Lebens denkt man sich bei der Frage über die Freiheit den Menschen im Gegensatze gegen die ganze Welt und Natur. Hier erscheint der Mensch freilich als sehr schwach, da das Einzelne von dem Ganzen natürlich sehr beschränkt wird. Allein hierauf kommt es nicht an bei der Frage über die Freiheit; sondern es fragt sich nur, ob der Mensch auch in die Welt wirken, in ihr etwas hervorbringen kann. Ist dies nicht der Fall, so ist er auch nicht frei. —

Wir müssen hier zuerst Rücksicht nehmen auf die idealistische Ansicht der Welt, als eines unendlichen Ichs im Werden, um von diesem Standpunkte aus zu einem befriedigenden Resultate

zu gelangen. Nur wenn die Welt als werdend gedacht wird, als in steigender Entwickelung sich ihrer Vollendung nähernd, ist die Freiheit möglich. Wäre die Welt vollendet, so könnte auch in ihr nichts mehr verändert, gewirkt und hervorgebracht werden, und die Freiheit wäre unmöglich.

Anmerk. Durch die aus der griechischen Philosophie genommene unrichtige Vorstellung des Verhältnisses der Gottheit zu der Welt sind alle jene Streitigkeiten in der Moral und Theologie über die sittliche Freiheit des Menschen entstanden. Denkt man sich die Welt als ein willkürliches Product der Gottheit, so ist Vorstellung der Prädestination gar nicht zu vermeiden, so ist alles, was in der Welt sich vorfindet, das Gute wie das Böse, das Werk der Gottheit, sie hat alle Begebenheiten vorhergesehen und vorherbestimmt, und die Freiheit des Menschen ist dann gar nicht zu retten. Was man auf diesem Standpunkt von Zulassung des Bösen sagt, ist eine künstliche Hypothese, die nichts erklärt.

Der irdische Mensch ist eine bestimmte, nothwendige Stufe in der Reihe der Organisationen, und hat einen bestimmten Zweck. Dieser Zweck des irdischen Elements auf der höchsten Stufe der Organisation ist, sich aufzulösen, in eine höhere Form überzugehen, in die Freiheit des höhern Elements zurückzukehren. Auf den Menschen ist also bei diesem Streben sehr mitgerechnet. Er ist nicht abgesondert von der Welt, sondern greift lebendig in dieselbe ein und kann durch sein Thun und Wirken ihre Zwecke kräftig befördern. Indessen ist es klar, daß die Kraft, reell in die Welt einzuwirken, die Welt mit zu vollenden, dem Menschen weniger als Einzelnen, wie der Menschheit im Ganzen zukomme. Die Menschen insgesammt erscheinen als ein Ganzes, nicht nur durch die Aehnlichkeit der Organisation, sondern noch mehr durch die Gleichheit ihrer Bestimmung. Alle Menschen sind eben so viele Kraftäußerungen der Erde zu einem und demselben Ziele: der Wiederherstellung der Freiheit, der Rückkehr in das höhere Element. Nur der Menschheit im Ganzen kann die ganz positive Freiheit und Kraft, in die Welt einzu-

wirken, die Welt zu bilden und zu vollenden, zugeschrieben werden, nicht dem Menschen als Einzelnen.

In dem Einzelnen geht der Trieb der Vereinzelung immer weiter, und hierdurch kann der Zweck des irdischen Elements erreicht werden. Als Naturwesen ist der Mensch um so vollkommener, je selbstständiger und individueller er ist. Allein der Trieb der Selbstheit und Individualität ist doch der untergeordnete in dem irdischen Elemente; zuletzt muß er doch bei steigender Entwickelung allmälig sich auflösen in Liebe, die beschränkte Persönlichkeit muß wegfallen, und alles in die Einheit zurückkehren.

Die positive Freiheit des Menschen hat daher nur statt in Beziehung auf das Ganze, sie ist nur in der Liebe und Gemeinschaft und an diese gebunden. — Die negative Freiheit ist dadurch gesichert, daß keine Schranken absolut sind; auch hat der Mensch ja immer die Fähigkeit des Entschlusses, er bleibt immer sein Herr, so mächtig auch von allen Seiten auf ihn eingewirkt wird.

An die Untersuchung über die Freiheit des Menschen schließt sich jene über die Unsterblichkeit gleich an. Die Frage über die Freiheit, die Kraft des Menschen, steht in der nächsten Beziehung auf jene von der Realität der Seele. — In dieser Frage kann keineswegs von der Realität der Seele überhaupt genommen die Rede seyn; blos auf das Reale gesehen wäre die Antwort bald gegeben, das Einzelne müsse vergehen, das Allgemeine sich an das Allgemeine anschließen. Es ist dies die reine realistische Ansicht, z. B. des Spinoza. Nach ihm besteht die Unsterblichkeit der Seele darin, daß das, was wirklich real und ewig ist, in des Menschen Geist und Thun, in seinem Denken und Handeln nicht vergeht; an eine Fortdauer und Erinnerung der Persönlichkeit aber ist nicht zu denken. In unsere idealistische Ansicht übergetragen, würde dies so viel heißen, als: die Unsterblichkeit der Seele besteht darin, daß die freie Seele wieder zurückkehrt in die göttliche Freiheit, wobei denn freilich die beschränkte Persönlichkeit verloren gehen muß.

Dieser Ansicht ist entgegengesetzt die Behauptung der Fort-

dauer beschränkter Persönlichkeit und die Erinnerung als Faden des Bewußtseyns.

Die dritte Meinung von der Seelenwanderung, die Ansicht des Mysticismus, schon wegen ihres hohen Alters so merkwürdig, liegt in der Mitte von beiden. Diese läßt die Seele nicht gleich, sondern erst nachdem sie mancherlei Formen gewechselt, in die volle Freiheit übergehen.

Wir nehmen hier die Seelenwanderung im allgemeinsten Sinne als Fortdauer des Geistes bei abwechselnden Formen und Organen, nicht etwa wie in der ältesten mystischen Ansicht als eine Strafe und immer fortgehende Verschlimmerung; sondern die Seele geht nur nicht gleich in die Gottheit über, sie durchwandert noch andere Formen und Entwickelungen, ehe sie sich mit dieser vereinigt. Daß ein Geist mehrere Hüllen annehmen, an mehrere Vehikel gebunden seyn kann, ist an und für sich nicht undenkbar; doch liegt diese Untersuchung außerhalb der Gränzen der Philosophie. —

Die ganze Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele muß durch die idealistische Lehre geläutert, berichtigt und von Mißverständnissen gereinigt werden. —

In der bisherigen Philosophie ist sie meist ganz passiv. Man redet gewöhnlich von der Unsterblichkeit der Seele in der Philosophie als von etwas, das dem Menschen auch ohne sein Zuthun nothwendig beiwohnen müsse, und der menschlichen Seele überhaupt entweder schlechterdings zukomme oder versagt sey. Die Unsterblichkeit der Seele darf gar nicht von dieser passiven Seite betrachtet werden, als ob der Mensch durch sein Thun und Wirken nichts zu ihr beitragen könne, sondern sie muß mit seiner Freiheit in Beziehung gesetzt, und als ein Gut angesehen werden, das der Mensch durch die zweckmäßige oder unzweckmäßige Entwickelung seiner freien Thätigkeit entweder erhalten oder verlieren kann. Hat der Mensch sowohl die negative Freiheit, durch alle Hemmungen und Schranken durchzubrechen, alle Hindernisse und Beschwernisse, die seiner Entwicklung sich entgegenstellen, besiegen zu können, als die positive, auf die Welt selbst thätig zu wirken, in ihre Entwicklung lebendig einzugrei-

fen, so hat er auch die Kraft, sich über die Gränzen dieses irdischen Daseyns hinaus eine Existenz in der Welt zu sichern, der irdischen Beschränktheit ungeachtet, durch alle möglichen Stufen der Entwicklung, durch seine geistige Fortdauer sich zu erhalten, und so oft auch neue Hindernisse sich ihm in den Weg stellen sollten, durch verdoppelte Kraft diese immer wieder zu besiegen. Die wahre Philosophie hat also die Unsterblichkeit als eins anzusehen mit der Freiheit und Kraft des Menschen und als erstes Princip hierüber aufzustellen: „Der Mensch muß, um über die beschränkten Gränzen des irdischen Lebens sich zu erheben, seinem Wesen die höchste Allgemeinheit und Freiheit zu geben suchen.“ — Daß alle Naturproducte ewig dauern, der Mensch als Erdindividuum unsterblich sey, folgt nicht aus der Weltentwickelung.

Der Mensch ist der höchste Versuch des irdischen Elements, zur verlornen Freiheit zurückzukehren, daher ist diese Production von der Mutter frei gegeben und ihrer eigenen Leitung überlassen. Sie hat alle Mittel, sich in die Ewigkeit, die Freiheit der höhern Welt den Eingang zu verschaffen. Bedienen die Productionen sich des dargereichten Geschenkes nicht, suchen sie dem Triebe nach der Rückkehr in die höhere Welt, der in ihnen liegt, nicht die höchste Bildung und Kraft zu geben, so daß dieser durch die Fesseln des irdischen Elements zu dem himmlischen, göttlichen Leben sich freie, lichte Bahn brechen könne, so sinken sie wieder in den Naturlauf zurück. Der Mensch, der für alles Göttliche, Unsterbliche immer mehr und mehr stumpf wird, muß natürlich in irdischer Beschränktheit und Unvollkommenheit befangen bleiben, in Körperlichkeit und Starrheit, in Irrthum und Finsterniß vergraben. Die Behauptung, daß ganz unsittlich gewordene Menschen zur Stufe der Thierheit hinabsinken, so daß dann für solche Menschen die geistige Fortdauer nicht statt habe, ist gar nicht so leicht zu verwerfen. Ob aber die Lebenskraft in der Thierseele untergehe oder nicht, ist eine andere Frage.

In allem Dichten und Denken, wie im Thun und Handeln des Menschen, findet die doppelte Richtung seiner freien Thätigkeit statt, entweder daß er sich erhebe zu dem Göttlichen, Un-

endlichen; oder zurücksinke in die Beschränktheit und Unvollkommenheit des todten, kalten, irdischen Elements.

Die Naturbestimmung des Menschen ist Rückkehr in die verlorne Freiheit. Die Stufe, auf der er steht, ist die der wiedererwachten Sehnsucht nach dem unendlichen göttlichen Leben. Insofern wäre jene Ansicht der Unsterblichkeit die höchste, nach welcher diese in der Wiedervereinigung mit der Gottheit, in der Rückkehr in das ewige Reich der Freiheit, des Lichts und der Liebe besteht, wobei dann die beschränkte Persönlichkeit ihrer Schranken entledigt wird, die Trennung des Bewußtseyns aufhört, und alles in die ursprüngliche Einheit zurückkehrt, die aber durch die unendliche Fülle bereichert und vollendet ist. Diese Unsterblichkeit ist allerdings die höchste, nur muß sie ganz idealistisch genommen und alles Realistische davon entfernt werden, sie ist die letzte Stufe der Weltentwicklung, aber deßwegen nicht die einzige für den Menschen.

Keine Art des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns ist so unbedeutend und geringfügig, daß diese zweifache Richtung nicht daran erschiene.

Die Philosophie hat vorzüglich zwei Grundirrthümer zu widerlegen, nämlich erstens, daß die menschliche Seele sich in Nichts auflösen könne, und zweitens, daß die Unsterblichkeit dem Menschen ohne sein Zuthun schon vollständig gegeben sey; sie bestimmt die Unsterblichkeit als Rückkehr in die verlorne Freiheit, Wiedervereinigung mit der Gottheit. Sie behauptet dagegen, daß die Seele des Menschen sich keineswegs in Nichts auflösen könne, womit die Meinung, der ganz unsittlich gewordene Mensch müsse zur Thierheit herabsinken, nicht in Widerspruch steht, da sich auch die Lebenskraft der Thiere nicht ganz in Nichts auflösen kann; und zweitens, daß der Mensch sich seine Unsterblichkeit als die Rückkehr zur verlornen Freiheit auch selbst mit erringen müsse.

Eine andere Frage aber ist jene, ob diese Wiedervereinigung mit der Gottheit gleich eintrete nach dem irdischen Tode oder ob ihr noch mehrere Entwickelungen vorhergehen.

Nach dem Princip des Idealismus ist die Welt eine Reihe

von Entwickelungen, in welcher der Mensch eine bestimmte Stufe einnimmt. Eine solche Reihe von Entwickelungen für alle Einzelnheiten anzugeben, ist Sache der Geschichte, nicht Sache der Philosophie, oder kann überhaupt nicht bestimmt werden. Die Philosophie kann für die speciellen Entwickelungen nur die äußersten Gränzpunkte angeben.

Für die Entwickelungsreihe der Einzelnheiten giebt sie nur den Anfangs- und Endpunkt an: was in der Mitte liegt, ist Gegenstand der Geschichte, oder der Offenbarung. Da der Mensch nach der idealistischen Ansicht der Welt eine bestimmte Stufe in der unendlichen Reihe von Entwickelungen ist, so müssen viele vorhergegangen seyn, und können noch viele folgen. Der Mensch ist in der Reihe der irdischen Productionen, deren Zweck die Rückkehr in die Freiheit ist, die höchste Stufe, er braucht jedoch nicht die letzte zu seyn in der Entwickelungsreihe des Weltganzen. Die Frage: ob die Rückkehr in die unendliche Freiheit gleich nach dem irdischen Tode erfolge, kann die Philosophie nicht beantworten, da, wie gesagt, es nicht in ihre Sphäre gehört, die specielle Entwickelung in ihrer Ausdehnung zu verfolgen. Dürften indessen Vermuthungen gelten, so müßte behauptet werden, daß der Mensch, so wie er ist, durchaus noch zu unvollkommen, zu irdisch sey, als daß jene höchste Art von Unsterblichkeit sich zunächst auf ihn beziehe, der Mensch müsse noch andere, wenn gleich irdische, doch weit mehr geläuterte und verklärte Formen und Entwickelungen durchgehen, ehe er an der ewigen Glorie der göttlichen Lichtwelt unmittelbar Theil nehmen könne. — So wie auch in physikalischer Rücksicht die Sonnen als Mittelglieder zwischen der irdischen und der Licht-Welt zu betrachten sind; hier ist also zwar auch noch eine körperliche Form, die aber der Lichtwelt näher liegt, und ungleich verklärter und vollendeter ist; doch ist diese ganze Untersuchung nicht Gegenstand der Philosophie. Diese bestimmt zuerst die allgemeine Bedingung der Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit oder in der Sprache des Lebens, die Tugend, und dann den Endpunkt, die Rückkehr in die allgemeine Freiheit, die Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Wenn gleich bei dieser die engen

Schranken der irdischen Persönlichkeit wegfallen, so braucht doch die Fülle der Individualität, die Blüthe der Bildung, die Erinnerung des Schönsten und Edelsten, was der Mensch sich errungen hat, nicht für ihn verloren zu gehen. Diese Fortdauer der Erinnerung ist es gerade, was dem Menschen die Unsterblichkeit interessant und wünschenswerth macht, sie ist gerade dasjenige, was die idealistische Ansicht der Unsterblichkeit vor allen anderen voraushat. —

Anmerk. Die gemeine Eigenthümlichkeit, die blos aus der irdischen Beschränkung entspringt, muß als das Vereinzelnde, Trennende, Beschränkende bei der Rückkehr in die allgemeine Liebe und Freiheit natürlich vertilgt werden. Sie ist's ja grade, die den Menschen von der höhern, geistigen Vereinigung mehr oder minder absondert und hemmet. Allein jene wahre Individualität, die unter der Bildung des Sittengesetzes sich zur höchsten Schönheit entfaltet, istеben das Ziel des unendlichen Welt-Ichs. Streben nach unendlicher Fülle ist das höchste Gesetz aller geistigen Thätigkeit, aber unter der absoluten Bedingung, daß die unendliche Einheit dabei nicht verloren gehe.

Die idealistische Ansicht erklärt die Unsterblichkeit zwar auch aus einer Rückkehr in das göttliche Leben, sie nimmt aber den Begriff der Gottheit positiv, als das Befreiende die ergänzende Fülle, nicht wie der Realismus als bloße Einheit, daher auch nach ihr bei der Wiedervereinigung mit der Gottheit die Blüthe der Individualität für die Seele nicht verloren geht, nur die Selbstigkeit verschwindet, die Fülle der Entwickelung aber wird zur höchsten Schönheit veredelt und verklärt sich am Ziel der Weltentwicklung in die himmlische Lichtwelt.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob die Lebenskraft der Thierseelen und derjenigen Menschen, die dazu herabsinken, verloren geht oder fortdauert. — Hierüber läßt sich philosophisch nur soviel bestimmen: Alle Productionen des irdischen Elements sind nur Versuche zu der allgemeinen Freiheit. Mißlingen diese Versuche, dringen die organischen Productionen nicht zur Freiheit durch, so sinken sie wieder in ihre Grundquelle

zurück, ein gänzliches Aufhören ist aber beim Tode oder der Auflösung solcher Productionen nicht anzunehmen. Für diejenigen Productionen, die nicht zur Freiheit durchdringen, für die thierischen Lebenskräfte, d. h. wie die Alten sich ausdrückten, für die untern Seelenkräfte, wäre also eine physikalische Seelenverwandelung anzunehmen. Das Erdleben theilet und spaltet sich in Pflanzen- und Thierwelt, und kehrt bei der Auflösung der einzelnen Producte wieder in die Quelle, woher sie kamen, zurück; dies ist allerdings eine Art von Seelenwanderung, aber eine physikalische, ganz verschieden von der mystischen, moralischen.

Anmerk. Wenn aus der organischen Form nichts geworden, in dem Individuum keine individuelle Realität entstanden ist, so löset das Ganze sich auf; das Geistige kehrt in den Luftraum zurück, die Seelenkraft in die Erde. Die Kraft in einem organischen Product kann nicht untergehen, sie muß in ihre Quelle zurückfließen, wenn sie sich nicht aufschwingt zum Höhern. In dieser Quelle kann sie aber als lebendige, bewegliche Kraft auch nicht ruhig und unthätig beharren, da überhaupt nichts beharrlich ist, sondern sie muß sich in neue Productionen ergießen. —

Nur müssen wir noch einmal wiederholen, daß diese Bemerkungen nur episodisch sind, da ihr Gegenstand außer dem Kreise der Philosophie liegt.

Es sind vorzüglich drei Punkte, womit die Ansicht vom Menschen, aus dem Standpunkte der Natur- und Weltentwicklung, sich beschäftigt:

a) die Lehre von der menschlichen Kraft und dem menschlichen Daseyn im Verhältnisse zu dem Ganzen;

b) die Lehre von der Freiheit;

c) die von der Unsterblichkeit.

Es bleibt uns nun noch die Frage übrig von der eigentlichen Natur des Menschen im Ganzen genommen.

Das entscheidend charakteristische des menschlichen Bewußtseyns besteht darin, daß es äußerst zusammengesetzt ist, alle verschiedenene Arten des Bewußtseyns, die wir in der Weltent-

wicklung gefunden haben, treffen in ihm zusammen. Das irdische Element hält noch Ueberbleibsel von allen vorhergehenden Bewußtseynsarten in sich verschlossen, die in dem Menschen als dem höchsten Gipfel der irdischen Productionen wieder hervorbrechen.

Der Form des Ganzen nach ist das menschliche Bewußtseyn ein irdisches, vernünftiges. Vernunft ist diejenige Form des Bewußtseyns, die hervorgeht aus dem Einflusse des irdischen Elements auf die Denkkraft. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist. An die Grundform des irdischen Elements, die Beharrlichkeit, muß also das menschliche Bewußtseyn gebunden seyn, — gebunden an das Vorurtheil des Dings. — Diese Form ist es, was die Denkkraft zur Vernunft macht.

Obwohl beim freien Nachdenken das Zusammengesetzte des menschlichen Bewußtseyns sich jedermann leicht ankündigt, so muß man sich dieses doch in der Philosophie immer gegenwärtig erhalten. Das Zusammengesetzte aber ist es, was das Räthselhafte und Unauflösbare im menschlichen Bewußtseyn hervorbringt.

Wegen der Zusammensetzung des menschlichen Bewußtseyns aus so verschiedenen Zweigen findet zwar keine absolute Vollendung statt, aber es entspringt daraus eine große Mannichfaltigkeit, ein großer Reichthum, welcher allein die allumfassende Sphäre der Erkenntniß begründet, die wir in dem menschlichen Geiste bewundern.

Man erkennt nichts als sich selbst, man erkennt nur was man ist. Nun befinden sich aber in der menschlichen Natur Ueberbleibsel von allem; daher erstreckt sich die menschliche Erkenntniß soweit, und ist im Stande von der untersten Stufe des Werdens bis zur vollendeten Gottheit zu reichen, so daß man auf den Gedanken kommen sollte, Erkenntniß sey die höchste Bestimmung des Menschen, welches doch nicht der Fall ist.

Wenn ungeachtet dieses großen Reichthums des menschlichen Bewußtseyns die wirkliche vorhandene Erkenntniß im Ganzen genommen noch so gering ist, so muß der Grund die-

ser Unvollkommenheit einzig und allein darin gesucht werden, daß der menschliche Geist, auf die Stufe, die er in der Weltentwicklung einnimmt, und auf die in seinem ganzen Wesen vorherrschende Bestimmung gesehen, ein durchaus praktisches und kein theoretisches Wesen ist (wie jene Anlage zur Erkenntniß vermuthen ließ).

Der Mensch ist das höchste Product des irdischen Elements, das in ihm zur Freiheit durchzudringen strebt. Es setzen sich diesem Triebe von allen Seiten die mächtigsten Hindernisse entgegen. Das irdische Element wird in seinem rastlosen Streben nach Auflösung und Freiheit von den Fesseln der Beharrlichkeit überall gehemmt und zurückgehalten. — Soll nun der höchste Zweck des irdischen Elements durch den Menschen erreicht werden, so ist dies nur durch kräftiges Handeln und Wirken möglich. Die freie Thätigkeit des Menschen muß durch alle Hindernisse, die seiner Bestimmung sich entgegenstellen, mit angestrengter Kraft durchzudringen suchen. Die Bestimmung des Menschen kann nur praktisch erreicht werden.

Praxis ist die Thätigkeit eines Triebes und Bestrebens im Gegensatze von entgegenkämpfenden Hemmungen und Hindernissen. Insofern der Mensch das höchste Product des irdischen Elements ist, dessen Wesen vor allem darin besteht, daß ein mächtiger Trieb nach Freiheit tief in ihm verschlossen, der überall mit mannichfachen Fesseln umgeben und umschlungen ist, finden wir seine ganze Natur auf einen methodischen Kampf berechnet gegen die Hindernisse, die sich ihm von allen Seiten entgegenstellen. Wo der Trieb sich von selbst befriedigt, seinen Gegenstand ohne Mühe hervorbringt, da ist auch keine Praxis. Diese ist die Anstrengung seines Triebes im Gegensatze von Hindernissen; welche Anstrengung indessen, wenn sie gelingen soll, auf Wissen und Erkenntniß, auf Methode gegründet seyn muß.

Insofern die Praxis einzig darauf ausgeht, entgegenstehende Schwierigkeiten zu überwinden, ist sie freilich nur von negativem Werth, und die reine Erkenntniß als etwas positives behauptet den Rang über sie. Die praktische Aufgabe

des Menschen ist seine besondere, insofern er Mensch ist, d. h. ein durch irdische Beschränkung gebundenes Wesen; die reine Erkenntniß hat er als geistiges Wesen überhaupt, er theilt sie mit den höhern Geistern.

Die Praxis beruht auf der wesentlichen Unvollkommenheit des irdischen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Allein mit Unrecht sieht man diese als absolut an. Die Praxis hat ja eben die Aufgabe, das Beharrliche aufzulösen, das Beschränkte, Irdische, das Ding zu vernichten. — Mit dem irdischen Element, der Beharrlichkeit hat es die Praxis allein zu thun. Daher muß auch in ihrer Sphäre der Begriff des Dings als zu ihrem Behufe gültig angenommen werden. Hier kann nun erst eingesehen werden, warum gewisse Grundsätze der Logik, Mathematik u. s. w., die auf dem Begriffe des Dings beruhen, als theoretische, als ungültig verworfen, als praktische aber gültig anerkannt worden sind; insofern ja die ganze Praxis es einzig und allein mit der Grundform des irdischen Elements, der Beharrlichkeit, zu thun hat. — So schiene also die Praxis ungeachtet ihrer Nothwendigkeit für die Auflösung der Aufgabe des Menschen etwas niederes, schlechtes, indem sie ja das Vorurtheil des Dings anerkennen und in das Gebiet des Gemeinen, Irdischen herabsinken muß. —

Anmerk. Auch in der wirklichen Welt erscheint ja ein ganz und gar praktisches Leben als etwas gemeines, beschränktes.

Es entsteht daher die Frage: ist die Praxis, wenn gleich zum Zwecke des Menschen unentbehrlich, denn wirklich und nothwendig ein Uebel? muß sie ihrer Natur nach den Menschen in das Gemeine, Niedere herabziehen? — Diese Frage muß durchaus verneint werden. Die Praxis als methodische Besiegung der Hindernisse, die sich dem Streben des irdischen Elements nach der unendlichen Freiheit entgegenstellen, hat keinen andern Zweck, als dem Menschen den Weg zu diesem höchsten Ziele durch alle Beschwerden hindurch zu bahnen. Die Praxis kann daher auch nur als Mittel zu diesem letzten Zwecke angesehen werden. Ist dieser erreicht, so fällt natürlich das Mittel weg. —

Durch diese Beziehung auf das Unendliche unterscheidet sich die höhere Praxis von der gemeinen, die nur auf die beschränkten Zwecke der niedern Bedürfnisse des gemeinen Lebens geht. — Der Sache nach soll alle Praxis nach dem Unendlichen streben; der Form nach soll auch an das Höhere erinnert werden. Dies geschieht dadurch, daß in der Methode der Gang und die Form der vollsten Freiheit beobachtet wird.

Wie ist nun diese Freiheit möglich, da doch die Methode der Praxis von der Voraussetzung des Beharrlichen ausgeht, und also aller Freiheit gerade zu widersprechen scheint? — Nur durch eine stete Progressivität ist dieser Widerspruch zu vermitteln. Wenn man gleich von etwas Beharrlichem ausgieng, so ist hier doch ein ewiges Leben und Bewegen, eine rastlos fortschreitende Thätigkeit, wodurch auch endlich das Beharrliche in freies Leben aufgelöst wird. Nur jene Methode, in der alles stehen bliebe und verharrte, ist als ganz irrig und dem Streben des Geistes höchst hinderlich zu verwerfen. —

Die allgemeinen Gesetze für die Praxis sind also: sie strebe nach dem Unendlichen, und zwar in steter Progressivität, in der freiesten d. h. in progressiver Methode.

Die Lehre von der Progressivität und Perfectibilität ist blos auf die Praxis anwendbar und keineswegs auf die Geschichte, wie man dies sehr irrig versucht hat. Eine fortschreitende Entwicklung und Perfectibilität paßt gar nicht auf die Geschichte, ist aber allgemeine Methode der Praxis.

Auf der fünften Stufe in der Weltentwicklung, d. h. in der des Menschen, entsteht auch erst der Irrthum. Der Grund von diesem liegt in der wesentlichen Unvollkommenheit des irdischen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Wenn die Entwicklung den höchsten Grad erreicht hat, so entsteht in dem Menschen die Reflexion des irdischen Elements über sich selbst. Die Möglichkeit des Irrthums nun liegt in dem Wesen des irdischen Elements, das irdische Element ist eine Art von Nichtseyn. Das Seyn ist darin durch die Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit sehr gebunden; der Irrthum besteht seinem Inhalt nach aber darin, daß das Beharrliche, das

Ding, das Nichtseyn für das Reelle gehalten wird. Die Allgemeinheit dieser Verwechselung dieses Grundirrthums aber erklärt sich daraus, daß das irdische Element den Menschen von allen Seiten umgiebt, und ihn auf alle mögliche Art und Weise herabzieht in seinem geistigen Streben. Das irdische Element will seinem Hange zur Trägheit gemäß immer in sich selbst zurücksinken. Auch in dem Menschen ist dieser Hang noch herrschend, und setzt ihn immer der Gefahr aus, in den Schlamm der Schlechtigkeit und Nichtigkeit herabgezogen zu werden.

Das Resultat der ganzen Untersuchung über das Wesen des Menschen aus dem Standpunkte der Natur und der Welt ist also in Kurzem wiederholt folgendes: Der Mensch ist vernünftiges Wesen; das Bewußtseyn des Menschen ist seinem Ursprunge nach sehr zusammengesetzt, und daher sehr reich und umfassend. Seiner ursprünglichen Anlage nach ist für den Menschen viel Erkenntniß möglich. Wenn deren Umfang demungeachtet noch so geringe ist, so ist dies daher zu erklären, daß der Mensch wegen der überwiegenden Schwierigkeiten ein mehr praktisches als theoretisches Wesen ist. Die Praxis hat aber, wie gesagt, keinen andern Zweck, als alle Hindernisse, die dem Streben des Menschen nach dem Unendlichen im Wege stehen, wegzuräumen; sie muß jedoch, wenn sie den erwünschten Erfolg haben soll, auf Wissen gegründet, methodisch geleitet seyn.

Noch ist hier zu bemerken, daß die nähere Anwendung des Princips der Praxis, d. i. des Strebens nach dem Unendlichen, Kritik erfordert, weil sonst allerdings die Praxis irrig angewandt werden und manche von dem rechten Wege abführende Mißgriffe geschehen könnten. Das Streben der Medizin nach einer Universalmedizin, der Chemie nach einem Stein der Weisen sind Mißgriffe dieser Art. Doch hat das Streben nach einem so hohen Ziele, wenn gleich irrig angewandt, immer die heilsamsten Folgen gehabt, und manche große Resultate in der Wissenschaft veranlaßt; es hat den Geist der höhern Untersuchung geweckt, dem Geiste einen freiern, kühnern Aufschwung gegeben, und in dem Gebiete des menschlichen Wissens manche nie betre-

tene Wege zur wahren Erkenntniß der Welt und der Natur entdeckt und gebahnt, wenn der mechanische Gang in den Wissenschaften, das träge Verharren in der anerkannten Regel, in dem höhern Streben des Geistes nothwendig ein Stillstehen zur Folge haben muß. —

Es ist hier der Ort, das Verhältniß der Philosophie zum Leben, zu der allgemeinen Sphäre menschlicher Thätigkeit festzusetzen.

Die allgemeine Sphäre menschlicher Thätigkeit theilt sich in Praxis und in reine Erkenntniß oder Geschichte, denn alle reine Erkenntniß, die positiv ist, ist historisch. Nehmen wir nun an, daß die Geschichte des Menschen dem Menschen näher liegt, auch mehr verständlich ist, als die Geschichte der Natur, so wird es begreiflich, warum die eigentliche Geschichte die objectivste Erkenntniß ist. Die Möglichkeit der Historie liegt in dem zusammengesetzten Reichthum des menschlichen Bewußtseyns, welcher dem Menschen die Erkenntniß so vieler Formen möglich macht, und gewiß am meisten die Geschichte des Menschen selbst.

Anmerk. Alle vollendete Wissenschaft ist Geschichte. Der Zweck alles Wissens ist Weltverständniß, Weltweisheit, Geschichte mit einem Wort; — insofern die Geschichte alles Werden umfaßt. Auf dem höchsten Standpunkte aber giebt es nur Ein Werden, also auch nur Eine Wissenschaft, die Geschichte die sich aber in verschiedene Sphären eintheilt. Das was in aller Kunst und Wissenschaft das allgemeinste ist, ist das Historische, die historische Ansicht ist die höchste; auch die verständlichste, schlechthin populärste, allgemeinste. Jede Kunst oder Wissenschaft hat ihre eigene specifische Form und Methode, und nicht alle Menschen haben Sinn und Talent sich in diese einzulassen. Die Geschichte ist gleichsam formlos, sie ist die höchste, allgemeinste, natürlichste Form des menschlichen Geistes, zu der es keiner andern Vorbereitung bedarf. Für die Poesie sind wir nur empfänglich in dem Zustande des erhöhten Gefühls, des Enthusiasmus; die Philosophie ist selbst ein künstlicher

Zustand, der durch Anstrengung hervorgerufen werden muß. Die Geschichte ist die allgemeinverständlichste, natürlichste, objectivste Erkenntniß. —

Schon früher ist gesagt worden, daß alle wahre Erkenntniß genetisch d. h. historisch seyn müsse. Der Hauptpunkt aber, worauf es bei der Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Historie ankommt, ist die dabei stattfindende Rücksicht auf die Freiheit.

So wie in aller Geschichte, so werden wir auch in der Geschichte des Menschen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Entwicklung gewahr, wie ist diese nun aber mit der Freiheit, der sie ganz zu widerstreiten scheint, zu vereinigen?

Zuerst muß hier erinnert werden, daß die Gesetzmäßigkeit die Freiheit nicht ganz ausschließe, sondern nur von der Unterordnung der einen unter die andere die Rede seyn könne, wo dann freilich unsere idealistische Philosophie der Freiheit den Vorrang geben muß. Es giebt keine absolute Gesetze, *) democh muß die Philosophie für alle Formen und Entwicklungen, den ersten Anfang ausgenommen, die Gültigkeit der Gesetze anerkennen. Je weiter die Entwicklung gestiegen ist, desto mehr wird die Gesetzmäßigkeit zunehmen; das Gesetz aber als Mittel zu dem höchsten Zwecke modificirt sich, je näher man diesem kommt, und fällt bei seiner Erreichung endlich ganz weg.

Die Philosophie hat hier hauptsächlich zu bestimmen, wie die Gesetzmäßigkeit der Geschichte bestehe, was es in ihr für Gesetze gebe, und wie diese sich zur Freiheit verhalten, und was sich überhaupt in der Geschichte a priori bestimmen lasse. In der Geschichte der Natur ist dies schon viel mehr geschehen, als in der Geschichte des Menschen. Man sah bisher die Geschichte des Menschen mehr in pragmatischer, moralischer d. h. in praktischer Hinsicht mehr mit praktischem Interesse an, nicht mit einem rein theoretischen Auge. Die beiden Grundsätze alles Werdens sind das Gesetz des Zurückkehrens in den An-

*) Erst auf der vierten Stufe entsteht das Gesetz, dies muß auch also für alle Producte dieser Stufe mehr oder weniger gelten

fang, und des Ueberspringens in das Gegentheil. Die Philosophie hat nur das Verhältniß dieser Gesetze zur Geschichte des Menschen darzustellen.

Wir kommen hier nun noch einmal auf das menschliche Bewußtseyn zurück, um zu untersuchen, in wiefern diese allgemeinen Gesetze alles Werdens auch in ihm sich vorfinden. Eben weil das menschliche Bewußtseyn aus allen möglichen Formen des Bewußtseyns so äußerst zusammengesetzt ist, finden auch alle Gesetze, die früher in der Weltentwicklung sind aufgezeigt worden, für dasselbe statt. Doch sind ihrer so viele, daß die Schwierigkeit, sie alle einzeln aufzustellen, nicht geringe ist. — Die Anwendung der allgemeinen Weltgesetze auf das menschliche Bewußtseyn muß nach der Analogie bestimmt werden. Es ist früher gezeigt worden, daß das Gesetz des Ueberspringens in das Gegentheil für die Einzelnheiten gelte, weil diese Gegensätze haben; das Gesetz der Rückkehr in den Anfang aber für das Ganze, als welches keinen Gegensatz hat. — Das erste Gesetz ist daher anwendbar auf die Leidenschaften als Einzelnheiten, bei welchen Gegensätze stattfinden; das andere auf die Einbildungskraft, als eine Kraft, die etwas Ganzes ist.

Hier erklärt sich auch erst die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, welche dem Menschen nicht aus Hang zu seinem Selbst, sondern aus Unendlichkeit beiwohnt, weil die Einbildungskraft und die Denkkraft die allgemeinen Kräfte des Menschen sind. Die Leidenschaften als Einzelnheiten befolgen das entgegenstehende Gesetz. — Die einzigen Gesetze, die das menschliche Bewußtseyn für sich allein hat, sind die Gesetze der Vernunft; sie sind keine allgemeinen Weltgesetze, sie gelten nur in dem irdischen Element, und in den irdischen Bestandtheilen des menschlichen Bewußtseyns.

Da in dem Menschen alle Thätigkeiten und Kräfte ineinander laufen und aufeinander wirken, so entsteht hier natürlich eine große Mannichfaltigkeit und Verwicklung, welche die Philosophie nicht bis ins Detail verfolgen kann. Alle einzelnen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Bewußtseyns ließen sich aus

der verschiedenartigen Zusammensetzung der menschlichen Natur leicht ableiten. Doch das ganze Spiel des menschlichen Bewußtseyns in seinen individuellen Fällen zu schildern, gehört nicht für die Philosophie, ist Sache des Geschichtschreibers und Dichters.

Unter die mächtigsten Triebe des irdischen Elements gehört der Trieb der Trägheit und Gewohnheit. Dieser mit dem Entwicklungstriebe zusammengenommen giebt den Trieb der Nachahmung. Auch diesen Trieb hat der Mensch mit dem irdischen Element gemein. Aus ihm lassen sich die Fertigkeiten erklären, auf welchen fast alle Praxis beruht.

Zum klarsten Beweise, wie in dem menschlichen Bewußtseyn alle Formen zusammentreffen, dienen die Grundgefühle der menschlichen Natur. Zorn, Traurigkeit, Lust und Furcht würden, wenn man alle andern Gefühle in ihre Bestandtheile auflösen wollte, die ursprünglichsten und letzten Formen des Gefühls seyn. Sie alle aber beziehen sich auf bestimmte Stufen der Weltentwicklung. —

Der Zorn bezieht sich auf die verzehrende Begierde des Feuers;

die Traurigkeit auf die schmerzliche Erinnerung der dritten Stufe, das Wasser;

die Lust und das Gefühl der Schönheit, insofern diese auf Vereinigung, auf Fülle geht, auf die reinfreudige Thätigkeit des Lichts;

die Furcht endlich auf den Schrecken des irdischen Elements bei dem Vorgefühle der Vernichtung.

Unter allen diesen Gefühlen ist dasjenige, welches sich zunächst auf das irdische Element bezieht, das bleibendste, dauerhafteste. Alle andere Gefühle sind mehr oder weniger vorübergehend. Die Furcht begleitet den Menschen immer, denn sie stammt aus dem Grundgefühle des irdischen Elements her. Mehrere Gefühle, die auf complicirte Verhältnisse gehen, wie der Neid, der Geiz, beruhen alle auf der Furcht.

Aus dem bisherigen ist so viel klar, daß die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung auch für den Menschen gelten,

und die allgemeinen Gesetze seines Bewußtseyns blos in diesen bestehen. Es fragt sich nun, wie sie auf die Geschichte anzuwenden sind. Das Gesetz, daß, wenn eine Thätigkeit den höchsten Gipfel erreicht hat, und nicht weiter mehr steigen kann, sie in den Gegensatz überspringt, wird sich in mancher Epoche der Geschichte offenbaren: so wie man auch oft in der Geschichte wahrnimmt, daß nach einer langen Reihe von Entwicklungen die Menschheit endlich wieder in den Anfang zurückkehrt, der dann freilich reicher erscheint, durch das, was die Thätigkeit von allen Stufen der Entwicklung mitbringt.

Das Eigenthümliche in der Geschichte des Menschen scheint darin zu liegen, daß hier beide Gesetze sowohl das für die Einzelnheiten, als für das Ganze ineinander verschmolzen gelten. Indem der Mensch sowohl eine Einzelnheit, als eine Allgemeinheit ist, sind beide auch auf ihn anwendbar.

Philosophisch kann man als allgemeines Gesetz für die Geschichte aufstellen, daß die einzelnen Entwicklungen gemäß dem für sie geltenden Gesetze des Ueberspringens in das Gegentheil Gegensätze bilden, in Epochen, Perioden zerfallen, das Ganze der Entwicklung aber einen Kreislauf bildet, in den Anfang zurückkehrt; ein Gesetz, welches allein auf Totalitäten anwendbar ist.

Die Anwendung dieser Gesetze auf die Geschichte des Menschen würde selbst zur Geschichte führen, und viel kritischen Geist erfordern. Die Philosophie steht in der Mitte zwischen der Praxis und der Geschichte, sie hat von dieser nur die Grundgesetze zu bestimmen, nur das aufzustellen, was für die Geschichte sich a priori bestimmen läßt. Doch ist dies vollkommen hinreichend, wenn man alles Fremdartige entfernt; z. B. die Theorie der Progressivität und Perfectibilität, die gar kein Naturgesetz ist für die Geschichte, sondern das praktische Gesetz für alle Methode.

Wie verhält sich nun die Freiheit neben jenen Naturgesetzen der Geschichte? — Die Gesetze der Geschichte sind die allgemeinen Weltgesetze, angewandt auf die Entwicklung der Menschheit; nun ist aber der Mensch außer der Menschheit

auch noch etwas für sich selbst, und insofern ist er den Gesetzen der Geschichte nicht unterworfen. Das äußere Wirken des Menschen gehört ihm nicht allein zu, sondern gehört in die ganze äußere Entwicklung der Menschheit, und ist insoweit den Gesetzen der Geschichte unterworfen.

Die irdischen Productionen des Menschen sind natürlich an die Gesetze der irdischen Entwicklung gebunden; doch findet auch hier eine große Freiheit statt. Dies wird am klarsten, wenn wir auf jene Erscheinungen aus der Geschichte des Menschen und seines Geistes sehen, die uns am nächsten liegen und am bekanntesten sind. Jedes Geisteswerk trägt den Charakter seiner Zeit. Der Einzelne kann nie sein Zeitalter ganz verläugnen, doch kann er sich über dasselbe erheben, ist an den Gang seiner Zeit nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit gebunden, und so muß es auch seyn, da es eine schlechte Freiheit wäre, wenn man nicht selbst die Kraft hätte, sie sich zu verschaffen. Im Ganzen ist also die Freiheit des Menschen neben den allgemeinen Gesetzen der Geschichte gesichert, indem sie für den Einzelnen nicht absolut gelten. Die innerliche Thätigkeit des Menschen aber, die gar nicht äußerlich erscheint, in eine ganz andere Welt hinüberstrebt, ist an die Gesetze der irdischen Entwicklung durchaus nicht gebunden.

Die innere Freiheit bleibt dem Menschen immer.

Außer jenen Grundgesetzen der Entwicklung ist noch ein Hauptpunkt in der Geschichte zu betrachten, welcher ganz in das Gebiet der Philosophie gehört. Dies ist der Anfang und das Ende der Geschichte. — Die Geschichte selbst kann hierüber keinen befriedigenden Aufschluß geben; Erfahrung — Thatsachen — Denkmäler reichen nicht bis an den Anfang der Geschichte, und Schlüsse, Vermuthungen aus Thatsachen gehören der Form nach nicht mehr in die Geschichte, als welche sich nur an Thatsachen hält.

Die Philosophie muß also den Anfang aller Geschichte angeben, und zeigen, und hiermit zugleich auch schon ihr Ende.

Der Mensch im Einzelnen wie im Ganzen weiß nichts über das Entstehen seines Geistes. Der Anfang der

Geschichte verliert sich überall in tiefes, geheimnißvolles Dunkel; die Geschichte selbst kann diesen Schleier gar nicht heben, und uns über ein Factum belehren, das ganz mystischer, wunderbarer Art ist. Er kann nicht anders als durch Offenbarung bekannt werden. Aus folgendem wird sich diese Behauptung näher ergeben.

Die Erde überhaupt ist eine zweifach zusammengesetzte Kraft: aus Erdseele und Erdgeist. Der vernünftige Mensch ist eine Hervorbringung beider Kräfte, der Erdseele als der gebährenden, und des Erdgeistes als der anregenden Kraft.

Sehen wir nun unter den höhern Producten der Erde, den Thieren, welche, die mit Werkzeugen begabt sind, die zu einem zweckmäßigen Gebrauche des Bewußtseyns eingerichtet erscheinen, so daß sie sich von der Vollkommenheit des Menschen nur um ein Geringes entfernen, und denen doch die Vernunft fehlt, so ist dies nur so zu erklären, daß sie von der Erde mit allem was diese ihnen verleihen konnte, ausgestattet sind, daß es ihnen nur an dem Anhauche des Erdgeistes zu fehlen scheint, um vernünftige Wesen zu werden. Auch in der vortrefflichsten Organisation eines Thiers liegt kein Grund, der auf irgend eine Weise den Anfang des höhern geistigen Bewußtseyns, wie dieses im Menschen statt findet, begreiflich machen könnte: man kann höchstens nur sagen, daß eine Disposition zu dem Geiste sich zeige.

Denken wir uns Geist und Körper getrennt und entgegengesetzt, wie dies auf der vierten Stufe erscheint, so tritt hier jenes Gesetz ein, daß eine Kraft, wenn sie ihr äußerstes erreicht hat, in das Gegentheil übertritt; so müßte denn auch, wenn die körperliche Organisation ihren höchsten Gipfel erstiegen hätte, diese gleich in ihren Gegensatz, den Geist, übertreten. Allein der Uebergang erfolgt nicht wirklich, es entsteht blos die Möglichkeit des Ueberspringens in den Gegensatz, blos die Disposition zur Vernunft, denn nur zwischen zwei sich gleichen geistigen oder körperlichen Kräften, die sich entgegengesetzt sind, folgt der Möglichkeit ineinander überzugehen sogleich die Wirklichkeit. Nun ist aber zwischen Geist und Körper kein

strenger, sondern nur ein ungleicher Gegensatz. Der Körper ist unendlich schlechter und unvollkommener; der Geist ist das Freie, Allgemeine, der Körper das Gebundene, Beschränkte. Daher auch hier, wenn die körperliche Organisation ihre äußersten Gränzen erreicht hat, diese nicht gleich in Geist übergeht, sondern eine bloße Möglichkeit, eine bloße Disposition dazu ist vorhanden; und diese Möglichkeit geht erst in Wirklichkeit durch den Anhauch eines höhern Geistes.

Keine Geschichte und keine Physik wird je die Geistigkeit des Menschen aus seiner Organisation erklären können. Man kann den Thieren weder alles Bewußtseyn absprechen, noch sie als mit Ichheit begabt ansehen; sie haben nur ein halbes Bewußtseyn, Seele ohne Geist; der Trieb und der Sinn ist in ihnen eben so mächtig, ja noch mächtiger als im Menschen, nicht nur in Rücksicht der Kraft, sondern auch der Freiheit; allein alles, was in ihnen Gedankenähnliches sich findet, ist so schwach, daß es nicht als eigentlicher Gedanke angesehen werden kann, und durch seine Unvollkommenheit zur Genüge beweist, wie wenig die Thiere denkende Wesen sind. In Rücksicht auf die Grundgefühle der menschlichen Natur, die aus der Beschaffenheit des irdischen Elements herstammen, erkennt der Mensch die edelsten Thiere als sehr nahe mit sich verwandt, und dennoch ist er so gänzlich von ihnen verschieden; die Mitwirkung des Geistes fehlt den Thieren. Der Geist hat den Menschen allein vorgezogen.

Anmerk. Es gibt manche Arten von Einwirkungen des Erdgeistes. Die Erde bringt hervor, der Erdgeist wirkt auf ihre einzelnen Producte. Der Erdgeist hat auf die Erde gewirkt, daß sie Thiere hervorgebracht hat, aber nicht auf die Thiere selbst; er steht mit diesem in indirectem, mit dem Menschen aber in directem Verhältniß; auf diesen hat er direct gewirkt.

Die Vernunft kann im Körper nicht von selbst anfangen, sondern der allgemeine Geist muß der dumpfen Thierseele sich mittheilen. Nur dadurch wird auch sie ein Ich, ein denkendes Wesen.

Daß aber dieser Anhauch nur Vernunft ward, dies liegt in dem Wesen der irdischen Natur der Menschen selbst. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist, daher ist sie auch das Allgemeine für den Menschen, das objectiv Nothwendige, das Charakteristische der Gattung. Wer keine Vernunft hat, hört auf Mensch zu seyn, entweder erhebt er sich darüber oder sinkt zum Thier hinab. Aber Vernunft ist auch eben darum nicht das höchste, sondern das Niedrige im Menschen; das Beschränkte an das Irdische gebundene. Vernunft ist das Vermögen zu denken, allein in der niedrigsten Anwendung, das Vermögen der Beziehung und Verbindung, und somit auch der Gedanken, der Mannichfaltigkeit und Einheit. Aber diese beiden Begriffe sind in der Vernunft von ihrer höhern Bedeutung herabgezogen auf das Endliche. Es ist hier nicht die unendliche Fülle und Einheit. Was aber das geistige Princip bewogen hat, gerade dem Menschen die Vernunft mitzutheilen, dies ist keine Frage mehr für unsere Untersuchung. Indessen kann man doch darauf sehr befriedigend antworten, daß wenn gleich der Mensch als organisches Wesen in einigen Theilen andern nachsteht, er im Ganzen genommen doch die schönste und vortrefflichste Hervorbringung der Erde ist.

Der Anfang der Vernunft ist historisch im höhern Sinne, ein Factum, das nicht in die Entwicklungsweise und Gesetze der uns umgebenden Welt paßt, sondern ein höheres wunderbares Factum. Die Geschichte kann über jenes Factum weder etwas mittheilen, noch etwas dagegen einwenden, es liegt weit über ihr Gebiet hinaus. Die Vernunft mußte schon sehr gebildet und entwickelt seyn, ehe überhaupt Erinnerung und Tradition anfangen konnte. Doch würde selbst die Geschichte, soweit dies möglich ist, die Bestätigung unseres philosophischen Satzes liefern; alle Mythologie und Tradition fängt an mit Offenbarung, dies ist, wenn gleich kein Beweis, doch eine Bestätigung unserer Behauptung. Indessen muß zwischen Offenbarung unterschieden und vielleicht eine zweifache angenommen werden.

Die Vernunft ist epidemisch, es kann sie ein Mensch dem

andern mittheilen; sie entstand auf den Anstoß eines höhern Geistes; nachher pflanzte sie sich von selbst durch Mittheilung fort. Sie ist das allgemeinste Merkmal der Menschen und als Anlage schlechterdings überall vorhanden, noch nirgend ist ein Volk gefunden worden, das ohne Sprache und ohne irgend ein Zeichen von Vernunft gewesen wäre. Es können aber auch einzelne Menschen, ja ganze Völker, durch Unsittlichkeit, Verwilderung, Krankheit die Vernunft verlieren. Die Vernunft ist die nothwendige Grundform des menschlichen Bewußtseyns, doch mit der bloßen Vernunft würde der Mensch sich nie zu dem Höhern, Göttlichen erheben. Die Vernunft ist nichts als ein abstractes Verbindungsvermögen, im Endlichen und mit dem Endlichen. Die sich selbst überlassene Vernunft würde nie auf den positiven Begriff des Unendlichen gekommen seyn, so endlos sie auch Endlichkeiten aneinander gereiht hätte. Alles Höhere, Göttliche im menschlichen Bewußtseyn beruht aber auf der positiven Idee des Unendlichen, zu der sich die Vernunft auch in ihrer größten Ausbildung und Verfeinerung nicht würde erhoben haben. — Was in dem Menschen durch Erinnerung erwacht ist, die Idee der unendlichen Einheit, diese allein gibt nur einen negativen Begriff des Unendlichen. Die Ahnung der unendlichen Fülle liegt freilich in der Natur des Bewußtseyns; doch wie etwas schwaches ist nicht eine Ahnung; diese kann doch nie der angestammten Trägheit des irdischen Elements das Gleichgewicht halten. Dazu bedarf es einer viel stärkern Triebfeder und Kraft. Diese ist nun die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit, welche in dem Menschen mit Begeisterung entsteht. Als Beispiel mögen die älteren (realistischen) Systeme der Griechen und die spätern des Pythagoras und Plato dienen, erstere sind ganz natürlich, und lassen sich aus der Vernunft und Erinnerung erklären, letztere aber keineswegs. Was den Menschen aber über die engen Schranken seines irdischen Bewußtseyns hinaus, von dem Endlichen zu dem Unendlichen erhebt und ihm den Blick in die höhere göttliche Welt öffnet, ist die Begeisterung. So verschieden nun die Begeisterung von der Vernunft ist, so verschieden muß auch der Anfang von

beiden erklärt werden. Der Ursprung der Begeisterung aus der bloßen Vernunft würde sich eben so wenig erklären lassen, als der Ursprung des Geistes aus der bloßen Thierseele.

Der Anfang der Begeisterung muß einer höhern Mitwirkung gleichfalls zugeschrieben werden; aber einer Mitwirkung von ganz anderer Art, als jene war, wodurch in dem Menschen zuerst die Vernunft entstand. Diese erste Offenbarung war bloß eine directe Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen; um in ihm die Vernunft, welche sich aus der körperlichen Organisation nicht von selbst entwicklen konnte, durch geistigen Anhauch hervorzurufen.

Anmerk. Wenn die Begeisterung einmal da ist, so pflanzt sie sich lebendig fort; es kann ein Mensch sie dem andern mittheilen, sie ist ebenso wie die Vernunft und das Böse epidemisch. — Die Vernunft entsteht durch das Einwirken des Erdgeistes auf die körperliche Organisation, es ist in dieser die größte Disposition zum Geiste vorhanden, und damit er sich vollkommen entwickle, bedarf es nur eines leisen Anhauches des Erdgeistes. Man kann wohl sagen, die Vernunft entstehe in dem Menschen durch den Anstoß einer anregenden Gottheit, und pflanze sich nachher epidemisch fort. Die positive Idee der Gottheit aber, auf der alles Höhere im Menschen beruht, muß dem Menschen eigentlich offenbart werden. Zu dieser kann die Vernunft sich nicht erheben. Den Naturgeist kann man durch die Vernunft wohl erkennen, aber nicht den lebendigen Gott selbst, den himmlischen Vater und Herrscher; der durch die Einwirkung des Erdgeistes in dem Menschen erwachende Trieb nach dem Unendlichen ist für sich nur Ahnung der unendlichen Fülle, die aber als solche viel zu schwach ist, den Trieb gegen alle Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen, zu erhalten und zu stärken.

Die zweite ist eine eigentliche Offenbarung, die Gottheit zeigte sich dem Menschen und offenbarte ihm ihr eignes Wesen. Die Geschichte fängt also mit einer zweifachen Offenbarung an. Die erste ist die Entstehung und Mittheilung der Vernunft,

die zweite die eigentliche Offenbarung, die Mittheilung der Begeisterung, welche auf der positiven Idee des Unendlichen oder der Gottheit beruht. Ueber diese zweite hat die Geschichte allerdings mitzusprechen; der Anfang alles Höhern im Menschen, das auf der Begeisterung beruht, nähert sich schon ihrem Gebiete. —

Alle Mythologieen und Traditionen, welche die Geschichte uns aufzeigt, enthalten so viele Spuren jener ältesten Offenbarung. Diese obgleich durch Mißverständnisse verdunkelten und entstellten Spuren muß die Philosophie alle gehörig zu würdigen wissen.

Anmerk. Die Erklärung und Erhaltung dieser Tradition ist Sache der Religion, hier hat die Philosophie ihre Gränze. Die Philosophie kann allerdings zeigen, daß eine Offenbarung mißverstanden ist, indem sie beweist, daß diese entweder sich selbst oder andern ewigen Wahrheiten widerspreche ꝛc. Dies ist aber blos ein kritisches Verfahren. Die Offenbarung wiederherstellen kann die Philosophie nicht, da der Inhalt der Offenbarung über die Kritik erhaben ist.

Kein Mensch entbehrt der Vernunft, aber wohl vermißt man bei vielen diese höhere Begeisterung, die auf der positiven Idee der Gottheit beruht. In dieser Rücksicht offenbart sich wie unter einzelnen Menschen, so auch in der alten Geschichte, unter ganzen Stämmen und Nationen, ein schneidender Unterschied, und es wäre ein vergebliches Bemühen, alle Nationen hier auf ein einziges System, auf einen Anfang bringen zu wollen. — Was aber den göttlichen Geist bestimmte, sich nur gewissen Menschen und Nationen und nicht allen zu offenbaren, das kann keine Nachfrage menschlicher Wißbegierde seyn. Vielleicht waren es die vorzüglichen sittlichen Eigenschaften, so wie die organischen, welche den Vorzug des Menschen vor andern Thieren, mit Vernunft begabt oder selbst begeistert zu werden, bestimmten.

Die Philosophie zeigt uns einen übernatürlichen

Anfang der Geschichte. Hierin liegt aber auch zugleich schon der Aufschluß über das Ende der Geschichte. Sind die Gesetze richtig, welche für die Geschichte angegeben wurden, bildet die Geschichte im Ganzen einen Kreislauf, so ist mit ihrem Anfange auch schon das Ende gefunden. Ist der Anfang mystisch und übernatürlich, so muß es auch das Ende seyn. In dieser Hinsicht ist also der Glaube an die Endigung in ein sichtbares Reich Gottes philosophisch vollkommen richtig.

Diese Idee eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden stellt uns die Religion auf. Bleiben wir bei dieser Idee stehen, so leuchtet ein, daß ein paradiesischer Zustand der Menschen auf Erden, der zwar nicht schlechthin vollkommen, doch durchaus reiner und geläuterter, und der höchsten Vollendung näher gebracht ist, bei der Unvollkommenheit und der Mischung des Guten und Bösen in der Welt gar nicht statt haben könne, ohne eine vorhergegangene scharfe Scheidung des Guten und Bösen. Sonach wird auch die Idee eines Weltgerichts, als des übernatürlichen Endes des Menschengeschlechts, philosophisch bestätigt. Doch die nähere Bestimmung dieser Ideen und der Glaube an das näher Bestimmte darin ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Religion.

Das Resultat der ganzen Untersuchung ist: der Anfang der Geschichte kann nur durch Offenbarung erklärt werden. Diese ist von zweifacher Art: Mittheilung der Vernunft, Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen — und Mittheilung der Begeisterung, Anfang des Höhern im Menschen, was auf der positiven Idee des Unendlichen beruht, eigentliche Offenbarung.

Wie der Anfang der Geschichte war, so wird auch das Ende seyn, wunderbar, übernatürlich. —

Dies sind die wichtigsten Grundzüge zu der philosophischen Theorie der Offenbarung und die Grundlage des folgenden Abschnitts, der Theorie der Gotheit, und zu dem damit zusammenhängenden Begriffe der Kirche.

Siebentes Buch.

Theorie der Gottheit.

Die Lehren von der Offenbarung, von der Gottheit und von der Kirche lassen sich in eine Theorie der Gottheit zusammenfassen, da diese in Allem der Hauptbegriff ist.

Wir haben gesehen, wie nicht nur das Allgemeine, Nothwendige im menschlichen Bewußtseyn, die Vernunft, durch Einwirkung eines höhern Geistes entstanden ist, sondern wie es auch zu dem letzten Zwecke des Menschen noch einer zweiten eigentlichen Offenbarung bedürfte, worin die Quelle alles Höhern im menschlichen Bewußtseyn zu suchen ist. Die Vernunft vermag auch in ihrer höchsten Verfeinerung sich nur zu einer negativen Idee des Unendlichen zu erheben.

Die Gottheit zeigte sich den Menschen, offenbarte ihnen ihr eignes Wesen. Dieser war der Inhalt der ersten eigentlichen Offenbarung. Nun finden wir aber, daß die Menschen diese durchgängig mißverstanden. Die älteste Philosophie ist durchaus mißverstandene Offenbarung. In der ältesten Religion, dem Systeme der Emanation, finden wir allerdings einen Begriff der Gottheit, den die Vernunft allein nicht aufzustellen vermochte. Allein in der Anwendung widerspricht dieser Begriff nicht nur sich selbst, sondern auch andern ewigen Wahrheiten.

Die Gottheit hatte sich den Menschen in ihrer Herrlichkeit geoffenbart, dies bezogen sie auf den gestirnten Himmel, den sie wenig kannten, und so entstanden dann jene groben Mißverständnisse und Entstellungen jener Offenbarung, die wir in den ältesten Traditionen und Mythologieen überall entdecken.

Die Offenbarung der Gottheit in ihrer Herrlichkeit konnte man mit der Unvollkommenheit der Welt nicht zusammenreimen, und verfiel daher auf die Emanation, d. h. auf den Austritt und die Entfernung der Dinge von Gott. Indessen ist der älteste Begriff der Gottheit, den wir in der Tradition vorfinden, der eines herrschenden, königlichen Ichs, eines allmächtigen Regenten und Vaters der Welt. Dieser Begriff ist keine Geburt der Vernunft; wollte man ihn blos so ansehen, so würden die Einwürfe des Atheisten schwer zu widerlegen seyn, da in der sogenannten Natur und Erfahrung nichts zu finden ist, was auf diesen Begriff mit Sicherheit führen könnte. Er beruht also blos auf Religion und Glauben.

Betrachten wir nun hier, was die Philosophie überhaupt für den Begriff der Gottheit gewährt, was aus unserer vorherigen Untersuchung sich auf diesen bezieht, und was in ihm philosophisch erkennbar und gewiß ist oder nicht.

Die erste Urquelle der Natur, die erste Stufe der Weltentwicklung, die Sehnsucht, ist die Mutter aller Dinge, der Uranfang alles Werdens, unendlich erhaben über den sinnlichen Augenschein der Natur, ein göttlich entzündeter und begeisteter Anfang.

Anmerk. Die göttliche Macht über die Natur, jedoch noch ohne den Begriff des Vaters und Herrschers gedacht, ist der Geist. Insofern kann man auch die erste Stufe eine begeistete nennen. Im Vater faßt sich das Göttliche in Eins, der Vater ist das Centrum des Ganzen, das Ich des Lichtes. Die Meinung, daß die drei Personen der Gottheit sich zwar in ihrer Wesenheit gleich, aber der Stufe ihrer Thätigkeit nach dem Eins subordinirt seyen, ist aus der neuplatonischen, plotinischen Philosophie her-

genommen, und kann auch nur nach einer realistischen Ansicht erklärt werden.

Der Begriff eines unendlichen Weltkönigs ist für die Sehnsucht nicht unmittelbar zugänglich, sondern sie kann zunächst nur mit dem Begriffe des Geistes verbunden werden, der sie als den Anfang der Welt entzündet hat.

Die himmlische Luft oder das Licht, als das Princip der Vollendung und Verklärung aller Entwicklungen und Bildungen, könnte man als der Person des heiligen Geistes verbunden, gleichsam als Organon desselben in Beziehung auf die Natur und den Menschen betrachten.

Anmerk. Der heilige Geist ist die geistige Kraft, die vom Vater ausgeht, die ganze geistige Kraft Gottes; er ist auch das Licht, aber in den einzelnen Ausstrahlungen Gottes. Der Sohn ist der Abgesandte des Vaters, er hat sich aus Liebe aufgeopfert und erniedrigt, durch seine Verbindung mit dem irdischen Element wird er diesem adaequater. Darin besteht auch eigentlich sein Leiden. Das spielende Ringen, der Aether ist das umgebende himmlische Chaos, aber unvollendet, und insofern ist der Vater, von dem alle Vollendung herrührt, auch hier der Wirkung nach als der Mittelpunkt anzusehen. Die Liebe, als die Mutter aller Dinge, ist die erste und die letzte Stufe, insofern diese ja die vollendetste ist.

Der göttliche Geist ist demnach philosophisch schlechthin zunächst gewiß, verborgener aber der Vater, oder der allmächtige Weltherrscher und König. (i)

Ein Begriff, der, weil er mehr abgeleitet ist, auch nicht in dem Grade philosophisch gewiß ist, wie das Daseyn der Sehnsucht, und der sie entzündende himmlische Lichtgeist in seiner Erhabenheit über die Natur, ist der Begriff des Erdgeistes (1), als einer ganz geistigen, von der Centralkraft des siderischen Körpers ganz verschiedenen Kraft, die an diesen sich anschließt, und durch ihre wohlthätige Einwirkung seine Entwicklung und Bildung befördert und veredelt (2).

1) Anmerk. Dieser Begriff des Geistes der Erde

in der Philosophie entspricht jenem des Sohns in der Religion, da der Erdgeist und sein Anschließen an das irdische Element sich philosophisch nicht anders woher als aus Liebe und Mitleid erklären läßt. Für den Menschen ist er der erlösende Sohn, für die Erde der beseelende, ordnende Erdgeist, in dem wir athmen und leben, und der die schützende Macht gegen die Feindseligkeit des bösen Princips ist.

2) Anmerk. Die Einwirkungen des Erdgeistes auf das irdische Element sind durch das Sonnenlicht vermittelt. Das himmlische Licht erhalten wir durch das Medium der Sonne, das Licht von dieser durch das Medium der Atmosphäre. Am entferntesten und schwierigsten ist für die Philosophie der Begriff des Vaters, obgleich die gewöhnliche Philosophie nur auf diesen hinzuweisen pflegt, und zwar aus Gründen, wogegen freilich Sophisten und Atheisten freies Spiel haben.

Nach unserer Philosophie ist also der Begriff des göttlichen Geistes schlechthin gewiß, der Begriff des Sohnes im höchsten Grade wahrscheinlich, als volle Wahrheit offenbart er sich uns in der Geschichte. Der Begriff des Vaters ist der schwierigste, nur durch die Offenbarung verständlich, und die Philosophie kann hier für sich in der That nur die Möglichkeit eines herrschenden Weltkönigs zeigen, und die Stelle aufweisen, die er einnimmt in Beziehung auf die Welt; die Ueberzeugung von seiner lebendigen Wirklichkeit kann nur Sache der Religion seyn.

Bei der Forschung nach dem Vater läßt sich die Analogie anwenden von dem Verhältnisse der Sonne zu den übrigen Planeten. So wie die sämmtlichen Gestirne nicht einzeln bleiben, sondern um den schönsten und vollkommensten unter ihnen, der als Mittelpunkt sich darstellt, eine höhere Ordnung bilden, sich eine Sonne zum gemeinschaftlichen Beherrscher wählen, so folgen auch die höhern Geister, die aus der himmlischen Lichtwelt, aus Mitleid mit dem hülfsbedürftigen Elemente, sich trennen, gleichfalls einem Beherrscher und König in ihrer Mitte. (k) Doch muß hier ein anderes Verhältniß wie bei den Plane-

ten statt haben; da nämlich das Wesen der Lichtnatur in dem Streben nach unendlicher Fülle und Einheit zugleich besteht, so kann auch dieser Mittelpunkt für die gesammten himmlischen Geister nur Einer seyn. — Doch ist dies nur eine Analogie, die man ja nicht zu weit fortführen darf. Eine große Bestätigung unserer Annahme geht indessen aus folgender Betrachtung hervor, welche sich noch auf die Weltentwicklung und ihre Gesetze bezieht.

Die Stufe, auf die wir die Welt fortgeführt haben, und auf der wir die Welt selbst finden, ist die letzte vor ihrer endlichen Entwicklung und Auflösung. Wenn nun gleich in der Masse der Körper, in der Vollendung der Starrheit, Beharrlichkeit und Trägheit des irdischen Elements dieser Entwicklung große Hindernisse entgegenstehen, so ist doch die Kraft des himmlischen Elements unendlich stärker und größer, und es dürfte das Licht nur einen Augenblick seine Kraft auf einmal freilassen, so würde die Starrheit und Schwerfälligkeit des irdischen Elements plötzlich überwunden, seine Entwicklung äußerst beschleunigt und alles verklärt werden, was dazu fähig wäre; alles Unvollkommene, zur Verklärung noch nicht Reife würde aber freilich verschwinden und vergehen. Auf der Stufe also, worauf wir im Leben die Welt finden, ist es philosophisch höchst wahrscheinlich, daß die Weltentwicklung unendlich schnell ablaufen müßte. — Das beruhigende, sänftigende Anhalten der Natur- und Weltentwicklung führt uns auf den Begriff einer liebreichen Gottheit, wir können es nur aus der unendlichen Barmherzigkeit Gottes erklären, welche die Vernichtung der geringern Naturen nicht will, die Weltentwicklung anhält, um auch den Einzelnheiten Zeit zu lassen, bis zur höchsten Stufe der Vollendung durchzudringen.

Zur Erschaffung und Hervorbringung der Natur ist eine göttliche Kraft, ein göttlicher Geist nothwendig, aber nicht die Gottheit ihrer Wesenheit nach *) und im strengern Sinne des

---

*) Nämlich daß aus dieser Wesenheit selbst die Welt werde.

Wortes, wie sie im Begriff des Vaters aufgefaßt wird; diese wird erst philosophisch nothwendig durch den Bestand der Natur, welcher auf keine andere Weise zu erklären ist. So kommen wir auf den Begriff der Gottheit, als eines Königs des Lichtes, eines Vaters der Geister und Beherrschers der Welt. Die Philosophie kann diesem erhabenen Begriffe die schönste Deutung geben, ihm die höchste Stelle anweisen und als zusammenhängend mit der Sittlichkeit der Menschen ihn gegen alle Einwürfe vollkommen sichern. Daß er nicht aus der gemeinen Erfahrung der uns umgebenden Welt genommen sey, haben die Atheisten oft genug wiederholt und ist ganz einleuchtend; in welcher Gestalt er in der Tradition vorkomme, dies zu untersuchen, ist Sache der historischen Kritik.

Das Verhältniß dieses höchsten Princips zu den irdischen Naturen kann die Philosophie, so hart und streng auch viele den Begriff des Herrschers und Königs genommen haben, nicht anders bestimmen, wie jenes des Sohnes, ein Verhältniß des Mitleidens, der Barmherzigkeit, der Liebe. Zugleich erklärt sich auch hier das Verhältniß, welches die Religion für den höchsten Mittelpunkt und für den Mittler aufstellt.

In wie weit kann das Prädicat des Schöpfers auf diesen philosophischen Begriff des Vaters, als des die Naturentwicklung aus Barmherzigkeit anhaltenden Weltherrschers, angewandt werden? — Die eigentliche Production ist dem Vater nicht beizulegen, sondern dem Geist. Die lebendige, erste Quelle aller Productivität, alles Werdens der Natur ist die Sehnsucht, die auch insofern die Mutter der Welt genannt werden kann. Aber in einer andern als dieser physikalischen Rücksicht kann dem Vater die Schöpfungskraft in jenem höhern Sinne beigelegt werden.

Anmerk. Sieht man den göttlichen Geist wirklich als den eigentlichen Weltschöpfer, als den Weltkünstler an, so ist es allerdings schwierig, die vielen Unvollkommenheiten, Fehler und scheinbar mißrathenen Versuche, die sich in der Natur so deutlich zu zeigen scheinen, zu erklären, ohne entweder der Weisheit und Güte oder der Macht Gottes zu

nahe zu treten. Als Product eines göttlichen Künstlers erscheint daher Vielen die Welt doch als ein halbmißlungenes Pfuschwerk; aber es ist der beschränkte Geist des Menschen, der solche Bedenklichkeiten aufbringt.

Nur das Göttliche und Himmlische, das Idealische in den irdischen Productionen kann als unvergänglich und ewig angesehen werden. Diese Idealisirung und Verklärung bestimmt der Vater; zwar nicht gegen die Freiheit, denn die Freiheit der Entwicklung muß den Einzelnheiten selbst überlassen bleiben, er aber beherrscht und dominirt sie. Er vollendet das Reelle in allen Wesen, bringt das Idealische in ihnen zur Reife, macht sie ihrem Ideale getreu und entsprechend.

Nach unserer philosophischen Ansicht folgen die Personen der Gottheit in anderer Ordnung, als in der Religion. Der Geist ist hier die erste, der Sohn die zweite, der Vater die dritte. Diese Ordnung wird in der Religion natürlich umgekehrt erscheinen, da das Philosophiren von der Sehnsucht nach der Fülle und der Begeisterung für den Endzweck, die Religion aber von der göttlichen Offenbarung ausgeht, die uns lehrt, daß wir nur durch den Sohn, als welcher uns der nächste ist, erst den Vater zu erkennen vermögen, und zwar so, daß uns der Sohn erscheint als das Niedere unter den Höhern, als der Abgeordnete des Vaters; den h. Geist lernen wir endlich durch diese beiden, den Sohn und den Vater, erkennen. — Doch der Vater muß noch in einer andern Rücksicht betrachtet werden, er ist als Weltkönig und Herrscher des Lichts auch Gesetzgeber, nur in welchem Sinne? — wird sich später noch zeigen.

Wir haben bis jetzt fünf Stufen der Weltentwicklung gefunden; der Mensch ist die fünfte Stufe. Die sechste ist auch schon berührt worden, wo von der Unsterblichkeit die Rede war. Hier war das Resultat: die höchste Stufe sey die Rückkehr in die göttliche Freiheit, der Mensch sey aber dazu noch zu irdisch und müsse, wenn gleich auch noch irdische, doch weit verklärtere Entwicklungen durchgehen. — In physikalischer Rücksicht könnte man die Sonne als eine Stufe ansehen, als in der Mitte

zwischen der irdischen und der Lichtwelt schwebend. Hier ist eine irdische Form, aber in unendlich höherer Ausbildung und Schönheit; ein verklärter Planet. Die siebente Stufe ist der Himmel, das Reich des Lichtes, der Liebe und der ewigen Seligkeit, die vollendete Welt in der unendlichen Fülle ihrer ganzen Entwicklung, wie sie in der ganzen Herrlichkeit, Fülle und Einheit Gottes selig ist.

Es läßt sich hier vielleicht noch die Frage aufwerfen: Wie kann je die unendliche Fülle erreicht werden, da jede Einzelnheit die Blüthe ihrer Individualität mitbringt, diese aber immer mehr und bis ins Unendliche weiter entwickelt werden kann? —

Hierauf ist zu erwiedern: die Fülle ist in allen Individualitäten unermeßlich, deswegen aber nicht schlechthin unendlich, unendlich ist nur die Fülle, wenn es keine Leere, keinen unerfüllten Raum mehr giebt. —

Was den Zeitpunkt betrifft, wann die siebente Stufe der Weltentwicklung erfolgt und die unendlich Fülle erreicht wird, so läßt sich dieser nicht angeben; man kann nur in Rücksicht der Metamorphose der Analogie nach sagen, daß die Sonnen den Uebergang zur Lichtwelt machen müssen, die unendliche Fülle also dann entstünde, wenn die Sonnen anfingen, sich in reines Licht aufzulösen.

Wenn die Sonnen und das Licht eins werden, ist die Welt vollendet.

Anmerk. Diese siebente Stufe der Weltentwicklung muß man sich nicht wie eine mathematische Progression denken, es gibt hier sehr viele Rückfälle. Auch wäre in dieser Progression das liebreiche Anhalten des Erdgeistes zur Ausführung seines Werkes nicht zu erklären, man stelle sie sich eher vor, wie eine dramatische Entwicklung.

Die ganze Weltentwicklung auf eine hypothetische Geschichte des Himmels und der Erde bezogen, würde jene alle sieben Stufen umfassen, diese aber nur drei, die vierte, fünfte, und zum Theil auch die sechste.

Die Geschichte der zweiten, dritten und siebenten Stufe wäre leicht in einen Begriff zu bringen, die der vierten, fünf-

ten und sechsten aber wegen der unermeßlichen Mannichfaltigkeit nicht zu erschöpfen; in unserer Construction haben wir nur einige wenige äußerst kleine Punkte davon berührt.

An die Idee der Gottheit schließt sich die Idee der Kirche zunächst an. Beruht alles Höhere im Menschen auf der positiven Idee der Gottheit, diese aber auf Offenbarung, welche, wie uns die Geschichte zeigt, mißverstanden und verloren werden kann, so macht schon die Fortpflanzung, die Entwicklung und Erhaltung der Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Bedeutung eine Vereinigung nöthig, die auf diesen Zweck geht. Die Kirche ist ein solcher von der Gottheit instituirter Bund unter den Menschen, wodurch die Offenbarung erhalten, lebendig fortgepflanzt und von allen Mißverständnissen gereinigt werden soll.

Indessen würde dies allein zur Erreichung des höchsten Zweckes des Menschen noch nicht hinreichen. Wenn auch das Ende wie der Anfang der Menschengeschichte übernatürlich und mystisch ist, so bleibt doch philosophisch gewiß, daß für die wahre Vollendung der Welt auf die Kraft und die thätige Mitwirkung des Menschen mitgerechnet ist; so gewiß als Kraft und Freiheit überall das Erste und Höchste ist. — Soll der Mensch auf der hohen Stufe, auf die ihn Offenbarung und Begeisterung erhoben haben, erhalten und in dem Streben nach seiner unendlichen Bestimmung kräftig unterstützt werden, so ist es nöthig, daß die Idee der letzten Weltentwicklung, der Vereinigung der Welt mit der göttlichen Ichheit, der Hoffnung des Himmels und der ewigen Seligkeit in ihrer ganzen Kraft und Klarheit aufgestellt und lebendig erhalten werden, damit der Mensch dieses letzte Ziel aller seiner Bestrebungen nie aus seinen Augen verliere, die hohe Würde seiner wesentlichen Bestimmung immer gegenwärtig habe, und in Glaube, Hoffnung und Liebe durch alle Mühseligkeiten und Beschwerden dieses irdischen Lebens mit freudigem Muthe zur ewigen Vollendung durchdringe.

Die Kirche hat also den zweifachen Zweck: die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten, und durch

Hoffnung und Weissagung des himmlischen, göttlichen Reiches den Menschen zur thätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes aufzufodern und zu stärken, und ihn so zu seiner höchsten Bestimmung zu führen.

Die Ahnung der unendlichen Fülle, des Himmels und der vollendeten Herrlichkeit Gottes ist zwar natürlich in dem Wesen des Bewußtseyns gegründet, aber auch nur als unbestimmte, dunkle Ahnung. Diese ist aber nur eine sehr schwache Triebfeder, die Thätigkeit des Menschen gegen die widerstrebende Macht irdischer Mühseligkeiten und Hindernisse, so wie gegen die Anfeindungen des bösen Princips anzuspornen und zu verstärken; dazu bedarf es eines höhern Anreizes und hier entspringt eine dritte Art übernatürlicher Einwirkung und Offenbarung: Eingebung, bestimmte Weissagung von dem zukünftigen Reiche Gottes und der letzten Weltentwicklung. Diese dritte Offenbarung, worauf die Religion uns hinweist, ist von der Philosophie vollkommen zu billigen — sie ist aller Analogie gemäß; wird das Entstehen alles Höhern im Menschen aus einer Offenbarung des Erdgeistes richtig befunden, so ist es auch wahrscheinlich und philosophisch anzunehmen, daß der Erdgeist, der an allen irdischen Dingen Theil nimmt, zur Offenbarung des letzten Endes der Weltentwicklung, wie die christliche Religion lehrt, Mensch werde.

Der Begriff der Kirche, als eines Organons des Wortes Gottes, eines Bedürfnisses, das sich auf den höchsten aller Zwecke bezieht und zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn und unter seinem Schutz und Einfluß steht, ist ein rein philosophischer Begriff. Wir finden ihn zuerst in der christlichen Kirche realisirt; wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, daß die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt.

Die Geschichte lehrt uns, Christus habe die Kirche gestiftet, und die Religion erkennt in ihm den sichtbar gewordenen sie regierenden Sohn Gottes. Gegen diesen Glauben kann die Philosophie nichts einwenden.

Die Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an allen irdischen Dingen ist philosophisch gewiß, und insofern auch die Möglichkeit der Menschwerdung oder wirklichen Erscheinung des Sohns auf Erden. — Gewisse wunderbare Begebenheiten, die uns die Geschichte der Religion aufzeigt, können wir nicht anders erklären, denn als Leitungen jenes göttlichen Geistes zu dem höchsten Zwecke. Was gäbe es aber für den Sohn Gottes auf Erden wohl für ein anderes Geschäft, als die Stiftung und Lenkung der Kirche?

Soweit Tradition und Geschichte reicht, finden wir, daß die erste Offenbarung durchgängig mißverstanden worden ist. Der göttliche Geist konnte sich dem Menschen wohl einen Augenblick in seiner Herrlichkeit zeigen, und ihm seine unendliche Natur offenbaren, allein der Abstand war zu groß, als daß der Mensch diesen erhabenen Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätte fassen und begreifen können, er mußte in dem beschränkten menschlichen Bewußtseyn immer wie ein Fremdling aus einer unbekannten Sphäre erscheinen, und bald verkannt und mißverstanden werden, gerade wie, um ein Gleichniß zu gebrauchen, gewisse Vorstellungen, die der Mensch durch seinen Umgang in den Thierseelen erzeugen kann, in diesen doch immer nur Fremdlinge bleiben und sobald das nähere Verhältniß aufhört, auch wieder verschwinden.

Anmerk. Es dürfte hier die Frage entstehen: mußten die Menschen die erste Offenbarung mißverstehen, oder war es ihre Schuld?

Antw. Gott offenbarte den ersten Menschen zunächst sich selbst, nicht das Innere der Natur, die sie selbst im Lichte seiner Offenbarung allmälig erkennen lernen und beherrschen sollten; er zeigte sich ihnen in seiner Allmacht und seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit. Dies bezogen die Menschen z. B. auf den gestirnten Himmel, den sie, wie die ganze Natur, noch nicht genugsam kannten, und so entstanden denn eine Menge grober Mißverständnisse, Verirrungen und Entstellungen. Sie haben meistens noch erhabene Ideen von der Gottheit, weil sie dieselbe aber nicht auf die Natur anzuwenden

Hoffnung und Weissagung des himmlischen, göttlichen Reiches den Menschen zur thätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes aufzufodern und zu stärken, und ihn so zu seiner höchsten Bestimmung zu führen.

Die Ahnung der unendlichen Fülle, des Himmels und der vollendeten Herrlichkeit Gottes ist zwar natürlich in dem Wesen des Bewußtseyns gegründet, aber auch nur als unbestimmte, dunkle Ahnung. Diese ist aber nur eine sehr schwache Triebfeder, die Thätigkeit des Menschen gegen die widerstrebende Macht irdischer Mühseligkeiten und Hindernisse, so wie gegen die Anfeindungen des bösen Princips anzuspornen und zu verstärken; dazu bedarf es eines höhern Anreizes und hier entspringt eine dritte Art übernatürlicher Einwirkung und Offenbarung: Eingebung, bestimmte Weissagung von dem zukünftigen Reiche Gottes und der letzten Weltentwicklung. Diese dritte Offenbarung, worauf die Religion uns hinweist, ist von der Philosophie vollkommen zu billigen — sie ist aller Analogie gemäß; wird das Entstehen alles Höhern im Menschen aus einer Offenbarung des Erdgeistes richtig befunden, so ist es auch wahrscheinlich und philosophisch anzunehmen, daß der Erdgeist, der an allen irdischen Dingen Theil nimmt, zur Offenbarung des letzten Endes der Weltentwicklung, wie die christliche Religion lehrt, Mensch werde.

Der Begriff der Kirche, als eines Organons des Wortes Gottes, eines Bedürfnisses, das sich auf den höchsten aller Zwecke bezieht und zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn und unter seinem Schutz und Einfluß steht, ist ein rein philosophischer Begriff. Wir finden ihn zuerst in der christlichen Kirche realisirt; wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, daß die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt.

Die Geschichte lehrt uns, Christus habe die Kirche gestiftet, und die Religion erkennt in ihm den sichtbar gewordenen sie regierenden Sohn Gottes. Gegen diesen Glauben kann die Philosophie nichts einwenden.

Die Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an allen irdischen Dingen ist philosophisch gewiß, und insofern auch die Möglichkeit der Menschwerdung oder wirklichen Erscheinung des Sohns auf Erden. — Gewisse wunderbare Begebenheiten, die uns die Geschichte der Religion aufzeigt, können wir nicht anders erklären, denn als Leitungen jenes göttlichen Geistes zu dem höchsten Zwecke. Was gäbe es aber für den Sohn Gottes auf Erden wohl für ein anderes Geschäft, als die Stiftung und Lenkung der Kirche?

Soweit Tradition und Geschichte reicht, finden wir, daß die erste Offenbarung durchgängig mißverstanden worden ist. Der göttliche Geist konnte sich dem Menschen wohl einen Augenblick in seiner Herrlichkeit zeigen, und ihm seine unendliche Natur offenbaren, allein der Abstand war zu groß, als daß der Mensch diesen erhabenen Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätte fassen und begreifen können, er mußte in dem beschränkten menschlichen Bewußtseyn immer wie ein Fremdling aus einer unbekannten Sphäre erscheinen, und bald verkannt und mißverstanden werden, gerade wie, um ein Gleichniß zu gebrauchen, gewisse Vorstellungen, die der Mensch durch seinen Umgang in den Thierseelen erzeugen kann, in diesen doch immer nur Fremdlinge bleiben und sobald das nähere Verhältniß aufhört, auch wieder verschwinden.

Anmerk. Es dürfte hier die Frage entstehen: mußten die Menschen die erste Offenbarung mißverstehen, oder war es ihre Schuld?

Antw. Gott offenbarte den ersten Menschen zunächst sich selbst, nicht das Innere der Natur, die sie selbst im Lichte seiner Offenbarung allmälig erkennen lernen und beherrschen sollten; er zeigte sich ihnen in seiner Allmacht und seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit. Dies bezogen die Menschen z. B. auf den gestirnten Himmel, den sie, wie die ganze Natur, noch nicht genugsam kannten, und so entstanden denn eine Menge grober Mißverständnisse, Verirrungen und Entstellungen. Sie haben meistens noch erhabene Ideen von der Gottheit, weil sie dieselbe aber nicht auf die Natur anzuwenden

wissen, erscheint ihnen diese dagegen, trotz der öffentlichen Vergötterung, doch im Grunde und in geheimen Lehren wieder als etwas höchst Schlechtes; so finden wir z. B. in der indischen Dreifaltigkeit einen erhabenen Begriff vom Vater des Weltalles; aber die übrige Erklärung, welche die Natur betrifft, ist ebenso unwürdig, indem sie der schöpferischen Kraft die zerstörende als gleich entgegensetzen — dieses Princip in der Gottheit ist wirklich der Tod und die Zerstörung; — ihre Ansicht der Natur ist überhaupt schrecklich. —

Sollte nun aber der Zweck der Menschheit erreicht werden, so ward hier eine zweite Offenbarung nöthig, indem der Mensch, da er seiner beschränkten Natur gemäß die erste mißverstanden hatte, aus diesen Mißverständnissen durch eigene Kraft sich gewiß nicht würde herausgehoben haben.

Durch dieses Bedürfniß einer zweiten Offenbarung wird die Erscheinung des Sohnes auf Erden philosophisch hinlänglich motivirt.

Anmerk. Auf den Einwurf: Wenn die Offenbarung mißverstanden ist, können wir sie nicht aus eigener Kraft wiederherstellen, weil sonst ja die Menschen auch ohne Beihülfe darauf hätten kommen müssen, — wäre also nicht vielmehr eine fortgehende Offenbarung anzunehmen? — steht folgendes zu antworten: Die Philosophie kann allerdings von einer mißverstandenen Offenbarung reden, sie kann zeigen, daß die Offenbarung mißverstanden ist, indem sie beweist, daß sie bei solcher irrthümlichen Auffassung sich selbst oder anderen ewigen Wahrheiten widerspreche. — Dies ist nur ein kritisches Verfahren, und der Irrthum kann wohl nicht über die Kritik erhaben seyn, die Philosophie thut aber auch weiter nichts, als zeigen, daß die Offenbarung mißverstanden worden; sie wiederherzustellen vermag sie nicht. — Es mußte also ein Sohn Gottes kommen, wenn die Reinigung der ersten Offenbarung von allen sie entstellenden Mißverständnissen erreicht und durch Stiftung der Kirche diese hergestellte Offenbarung in ihrer Reinheit

fortgepflanzt und durch Weissagung der letzten Weltentwicklung, Verkündigung des zukünftigen Reichs Gottes, und lebendige Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit die Menschen zu dem höchsten Ziele ihrer Bestimmung geleitet werden sollten. Eine fortgehende Offenbarung in dem Sinne der katholischen Kirche wäre an sich wohl anzunehmen. Es würde dies vollkommen mit der beständigen Theilnahme des göttlichen Sohnes an den menschlichen Begebenheiten übereinstimmen. —

Die Kirche ist ein Bündniß, das sich zunächst anschließt an den sichtbar gewordenen Sohn. Dieser Begriff ist philosophisch ganz richtig. Das historische Factum aber, und daß Christus wirklich der Sohn Gottes sey, zu entscheiden, ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Religion und der Geschichte. So wie sich die allgemeine, unbestimmte Ahnung verhält gegen die specielle bestimmte Weissagung, so verhält sich die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit der Erscheinung des göttlichen Sohnes. Jene wird von der Philosophie vollkommen dargethan, diese aber liegt nicht in ihrer Sphäre. —

Wir müssen nun noch das früher nur berührte Verhältniß des Vaters zur Welt näher bestimmen. Wir sagten nämlich (S. 233): der Vater ist der Herrscher der Welt, der König der Geister, mithin muß er auch als Gesetzgeber betrachtet werden und es fragt sich nun, in welchem Sinne?

Bisher haben wir es in der Geschichte der Weltentwicklung blos mit allgemeinen Naturgesetzen zu thun gehabt; neben diesen nun noch den göttlichen Weltherrscher annehmen, als diese Naturgesetze beherrschend und willkürlich in sie eingreifend, hieße ja, wie es scheint, alle Ordnung und Gewißheit zerstören und der Willkür keine Gränze setzen. Die allgemeinen Weltgesetze gelten ja auch für die Gottheit selbst, die andern speciellen sind zwar nicht absolut, aber die Gottheit willkürlich mit ihnen spielen zu lassen, wäre eine äußerst unnatürliche Ansicht. —

So wie man aber dem Vater das Prädicat des Schöpfers in der Hinsicht beilegen kann, als er alle Wesen vollendet,

das Ideal in ihnen zur Reife bringt, so liegen auch die Gesetze des Vaters auf einem ganz andern Gebiete, als die Naturgesetze; das heilige Gesetz, das dem göttlichen Herrscher zugeschrieben werden kann, ist das Sittengesetz, als ein von den Naturgesetzen wesentlich verschiedenes, ja diesen ganz entgegengesetztes Gesetz. Alle Naturgesetze beruhen auf dem Werden, der Beweglichkeit, Veränderung, Entwicklung; in aller Sittlichkeit und Tugend muß aber jeder etwas Festes, Beharrliches, Mäßigendes, Beschränkendes anerkennen.

Bei der nähern Prüfung des Begriffes der Tugend und seiner Bestandtheile und Elemente werden wir finden, daß sie alle zusammentreffen in dem Begriffe der Treue; Treue aber ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe und Gehorsam.

Wie verträgt sich aber diese Beharrlichkeit mit der in unserm Idealismus angenommenen Beweglichkeit aller Dinge, und woher ist sie abzuleiten? Sie ist natürlich ganz anderer Art als die Beharrlichkeit des Dinges, und wir haben sie unter einem andern Namen schon einmal abgeleitet. Eigenthümliche Thätigkeit Gottes: das Anschließen des Erdgeistes an das hülfsbedürftige, irdische Element aus Mitleiden, das Anhalten des Vaters aus Barmherzigkeit ist ja nichts anderes, als ein ruhiges Beharren, damit die Natur sich nicht zu schnell entwickele und so den Einzelnheiten Zeit gelassen werde, zur Vollendung durchzudringen. Von diesem Beharren ist im Sittengesetze die Rede, von einer Ruhe und Beharrlichkeit, nicht aus Trägheit, aus Mangel an Thätigkeit, sondern aus Fülle und Ueberfluß von Thätigkeit, die sich selbst noch für andere Wesen hingiebt und aufopfert. Es ist ein freiwilliges Anhalten, eine Selbstbeschränkung aus unendlicher Liebe. Das Sittengesetz ist also ganz richtig als der Wille Gottes, nicht als Willkür anzusehen. Die Tugend ist Gehorsam gegen den Vater und Nachahmung des Sohnes. — Dies macht den Uebergang von der Religion zur Moral.

Jetzt, da die Naturgesetze entwickelt sind, und auch von dem göttlichen Gesetze die Rede war, läßt sich auch die

Frage über die Wunder genauer bestimmen und befriedigend beantworteu.

Unsere idealistische Philosophie stimmt über diesen Punkt im Wesen mit der Religion überein. Daß der göttliche Gesetzgeber willkürlich und spielend in die Gesetze der Natur eingreife, ist eine philosophisch wie religiös ganz verwerfliche Meinung. Dies göttliche Gesetz liegt in einer ganz andern Sphäre, und es bedarf dieses zu seiner Bestätigung gar keiner Wunder, es ist für sich schon hinlängliche Verkündigung des göttlichen Willens. Für den tugendhaften Menschen offenbart sich Gott als Gesetzgeber in jedem Augenblicke, wo er sich des Sittengesetzes bewußt wird, welches sich ihm als ein göttliches Gebot von selbst verkündigt. Man hat wirklich unrecht, auf die Wunder in der Religion ein allzugroßes Gewicht zu legen, und ihnen in der Geschichte der Kirche gleichsam die bedeutendste Stelle anzuweisen; dieses ganze Verfahren ist nicht selten schwach und schwankend, und in solcher Art gegen die Einwürfe nicht zu retten, so unhaltbar diese auch oft sind. — Es soll damit gar nicht geleugnet werden, daß sich vieles in der Geschichte überhaupt, und namentlich in der Geschichte der Religion finde, was den Gang der gemeinen Natur übersteigt; aber der Gang der gemeinen Natur ist noch nicht der Gang der Natur überhaupt und der anhaltenden oder steigernden und erhebenden Macht der Gottheit, ja auch schon des geschaffenen Geistes. Es giebt Krisen in dem Gange der Natur, wo höhere Kräfte thätig sind und einwirken. Wie weit schon die Kraft des Geistes über den Körper gehe und diesen beherrschen und verändern könne, davon wird man sich nicht leicht eine hinlängliche Vorstellung machen; aber diese übernatürliche Einwirkung des Geistes über den Körper ist noch kein Wunder, es ist die Macht der Freiheit über den Gang der Nothwendigkeit.

Daß demnach in vielen Begebenheiten, die man in der Geschichte der Religionen als Wunder ansieht, manches liegt, was den Gang der gemeinen Natur bei weitem übersteigt, ist offenbar. Doch finden wir auch manches als Wunder aufgestellt, was an sich keines ist. Denn jene Alten sahen vorzüglich

darum eine Begebenheit als wunderbar an, weil ihnen eine höhere göttliche Bedeutung darin lag. Auf eine ganz verkehrte, irrige Weise hat man daher gegen den Sinn jener alten Traditionen manche Begebenheiten als Wunder erklärt. Das was das Wesen des Wunders ausmacht, ist nicht der bloße Gegensatz gegen die Naturgesetze, sondern die Bedeutung, das göttliche Zeichen mittelst eines durch den gesetzgebenden göttlichen Willen angehaltenen, gelinderten oder gesteigerten und geschärften Naturgesetzes. Dieses ist das eigentliche Zeichen, dessen die wahre Religion bedarf, und das der Philosophie keineswegs widerspricht. Der Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens bezieht sich auf die specielle, bestimmte Ahnung der innerlichen Fülle, der Weissagung, deren die Religion zu ihrem Zwecke durchaus bedarf.

Die Einwirkung göttlicher Kräfte auf die menschlichen Begebenheiten widerspricht gar nicht der Philosophie, nur jene Ansicht verwirft sie, nach welcher die Gottheit allgemeinen Naturgesetzen sollte entgegen wirken, wodurch die Gottheit als im Zwiespalt mit der Natur angesehen würde, oder gar die unwürdige Annahme, den Weltherrscher mit kleinen, speciellen Naturgesetzen, ja Naturgewohnheiten spielen zu lassen. In diesem letzteren Falle des willkürlichen Spiels könnten viele Wunder eben auch von Einfluß des bösen Princips *)

*) Die irdische Trägheit und Beharrlichkeit kann freilich schon an sich der Entwicklung des Geistes große Schwierigkeiten in den Weg legen und sie auf mancherlei Art hemmen, aber den Entwicklungstrieb nicht vollkommen überwiegen; wo dies nun doch der Fall ist, muß es andern Ursachen zugeschrieben werden. Die schlechthin entschiedene Oberherrschaft des Egoismus ist so unnatürlich, daß sie nur aus dem bösen Princip zu erklären ist; denn dieses ist ja nichts anders als der in allem aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende und zerstörende und so auch das, was ihm nachhängt und dienet, in die Zerstörung mit fortreißende Egoismus. Ueberall wo man die Spur hiervon wahrnehmen kann, darf man den Einfluß des bösen Princips voraussetzen, und so muß auch dieser Einfluß

herrühren, wie man sehr richtig eingewandt hat, wo wir dann den quälendsten Zweifeln preis gegeben wären. Es ist zu bemerken, daß alle Einwürfe gegen die Wunder, welche so wie dieser das wahre Princip der Wunder anerkennen die treffendsten sind — es folgt aus der Sache selbst. —

Die einzigen wahren Wunder, die unsere Philosophie annimmt, sind geistige Wunder, Zeichen, Andeutungen, Warnungen. Der göttliche Geist kann sich dem Menschen auf mancherlei Weise kund geben, auch durch Eingebungen, Ahnungen für die Zukunft warnen oder vorbereiten, und auch in kleinern und größern Begebenheiten bedeutende Zeichen wahrnehmen lassen. Mit der philosophischen Annahme der innigen Theilnahme des göttlichen Erdgeistes an den menschlichen Begebenheiten stimmt dies vollkommen überein.

Endlich wenn das böse Princip Einfluß auf die menschlichen Dinge ausübt, so entsteht immer nur eine Art von negativen Wundern, indem der göttliche Geist die schädlichen Einwirkungen des bösen Princips immer wieder vereitelt und vernichtet.

Wir kommen nun, da der Begriff der Kirche näher bestimmt ist, auf das Verhältniß der Philosophie zur Poesie, oder da hier von allem, was in der Poesie Kunst ist, nicht die Rede seyn kann, zur Mythologie. In Beziehung auf den erhabenen Zweck der Kirche erhält die Poesie die hohe würdige Bestimmung, jene älteste Tradition der Mythologie, die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung enthält, lebendig fortzupflanzen,

---

eines feindseligen Geistes im Naturlauf und in der Entwicklung des Menschen zu seinem Ziele nicht ein Anhalten oder eine Erhebung und Verklärung der Natur aus Liebe und Mitleid, sondern Hemmungen und Störungen zu bewirken vermögen, die den Schein des Wunders haben können, oder vorgespiegelte Erhöhungen und lügenhafte Verherrlichungen des egoistischen Geistes durch die Naturgesetze; aber dies ist es eben, was das Wunder, selbst seines eigentlichen Charakters beraubt und es nicht zum Zeugniß der Wahrheit, sondern zur Lüge macht.

in ihrer edelsten Bedeutung aufzufassen, in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und Fülle zu entwickeln, und durch die reichste Blüthe und Schönheit der Darstellung zu erheben und zu verherrlichen.

Allein da die höhere Erkenntniß der göttlichen Dinge nicht allein auf der wirklich schon geschehenen Offenbarung beruht, sondern auch auf Ahnung der letzten Weltentwicklung, auf Weissagung des zukünftigen Reichs Gottes, so erhält die Poesie hier noch eine Richtung auf die Zukunft, die von eben so großer Würde ist, wie jene Tradition der alten Mythologie. — Es wäre hier leicht zu zeigen, daß auch der Form nach jene Weissagung nichts als Poesie seyn könne.

Die Poesie erhält also im Verhältniß zu dem höchsten Zwecke der Kirche die doppelte Bestimmung, jene alte Tradition lebendig zu erhalten und als Ahnung der himmlischen Zukunft das gemeinschaftliche Medium, das Band und die Sprache der Kirche zu seyn. Indem die Verkündigung jener Offenbarung und Weissagung das einzige ist, worauf sich die Sprache der Kirche beziehen kann, so erhalten wir das höhere Gesetz, daß alle Poesie mythologisch und katholisch seyn müsse.

Das Verhältniß der bildenden Kunst zur Religion wird hier ebenfalls deutlich. Auch die ursprüngliche Bestimmung aller Kunst kann nur seyn, die göttlichen Geheimnisse der Religion durch ihre Darstellung zu verherrlichen. Soll die Kirche, als sittliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen, unter den Menschen Realität gewinnen in der Sinnenwelt, so ist es nöthig, daß das unsichtbare Reich Gottes sichtbar erscheine. Die Kunst ist eine sichtbare Erscheinung des Reichs Gottes auf Erden, auch schon jetzt, ehe noch die Natur ihrer Fesseln entledigt und verklärt ist. In dieser Hinsicht ist die Kunst ein Zweig der göttlichen Magie, welche den Zweck hat, das himmlische sichtbare Reich Gottes herzustellen, die Natur zu verklären, die Erde ihrer Fesseln zu entledigen und sie zu vollenden.

Wollte man blos Zierde und Anmuth zum Zwecke der Kunst machen, so wäre sie schlecht begründet, und die Einwürfe der-

jenigen ganz gerecht, die sie als nutzlos ganz verwerfen. Die Menschheit hat ernstere und erhabenere Zwecke, als daß sie so viel Thätigkeit und Kraft an eine bloße Zierde verschwenden sollte, welche in der Natur ohnehin in einem weit größern und vollkommenern Maße angetroffen wird. — Aber etwas ganz anderes ist es, wenn man die Bedeutung zum Zwecke der Kunst macht. Diese kann nicht wie die Schönheit und Anmuth in der Natur gefunden werden, weder in der äußern Natur, noch in der menschlichen Gesellschaft. Auch ist die bildende Kunst eine Ergänzung der Wissenschaft, in dem Punkte, wo Wissenschaft und Religion sich berühren. Die Offenbarung, auf der alles Höhere im menschlichen Geiste beruht, ist für den Menschen, als zu erhaben, doch nicht natürlich. Hier tritt nun die bildende Kunst ins Mittel, um durch die Deutlichkeit der sinnlichen Darstellung ihm diese klar und deutlich vor die Augen zu stellen, und ihn in sinnvollen Bildern und Gestalten von allen Seiten mit Zeichen und Andeutungen des unendlichen göttlichen Lebens zu umgeben, und ihm so seine hohe Bestimmung lebendig zu vergegenwärtigen.

Diese Bemerkungen führen uns auf die Betrachtung einer Kunst, die eigentlich etwas noch viel höheres ist als die bildende Kunst, auf die Musik und ihr Verhältniß zur Philosophie. Man hat es verschiedenlich versucht, die Sprache überhaupt aus Empfindungslauten und Schallnachahmungen einzig und allein herzuleiten. Dies mag wohl für einige äußerst dürftige und armselige Sprachen wirklich der Fall seyn. Auf jene Sprachen aber, deren Geschichte wir am weitesten verfolgen können, ist diese Entstehungsart nicht anwendbar. Wären diese aus derselben Quelle geflossen, so müßte natürlich die Armuth und Rohheit zunehmen, je höher man hinaufstiege; dahingegen bemerken wir hier mit dem höhern Alter eine steigende Kunstmäßigkeit, Bildung und einfach erhabene Kraft und Schönheit; für diese muß also ein anderer Ursprung angenommen werden. Stimme, Schall gehört so wesentlich mit zur Thierheit, als willkürliche Bewegung. — Ueberhaupt ist es die mehr oder weniger willkürliche Bewegung, die Annäherung zur Freiheit,

welche das Thier zum Thiere macht. Nun aber ist bei der innern Thätigkeit und Bewegung eine größere Freiheit möglich, als bei der äußern, daher wird es sehr begreiflich, wie bei der Stimme als innerer geistiger Bewegung vorzüglich das Bewußtseyn sich äußert. Der Mensch hat wie jedes Thier, das die Freiheit der innern Bewegung hat, einen ursprünglichen Schrei. Dann kann er zweitens, weil er ein nachahmendes Wesen ist, auf die seiner Organisation beigesellten charakteristischen Schälle die willkürliche Bewegung anwenden, und andere Naturschälle nachahmen. Wenn man also die Sprache blos natürlich erklären will, so haben wir zwei Quellen: Empfindungslaute und Schallnachahmungen. Zu denen dann freilich später das Princip der willkürlichen, vernünftigen Uebereinstimmung kommt. Allein dieser natürliche Entstehungsgrund paßt nicht auf jene ältesten Sprachen, die je höher wir sie verfolgen, eine größere Ausbildung und Kunstmäßigkeit verrathen. Für diese muß ein anderer Ursprung angenommen werden und dieser ist — Offenbarung.

Anmerk. Der Schrei der Empfindung kann zum musikalischen Ton veredelt werden, und dem nachahmenden Schall entspricht auf eine höhere Art das Naturbedeutende in den Worten.

Ton ist ein Schrei, ein Schall, der eine höhere Naturbedeutung hat, und eine harmonische Beschränkung.

Die ursprüngliche Offenbarung der Gottheit läßt sich nicht denken, ohne daß auf die Sprache des Menschen eine göttliche Einwirkung geschehen sey. Mit einem mehr philosophischen Ausdruck könnte man sagen, es ist eine Ursprache vorhanden gewesen, die mit einem Male entstand, und im höchsten Grade kunstmäßig und genialisch war.

Die Form der Absonderung widerspricht der Geistigkeit, dieser muß also abgeholfen, das Hinderniß aus dem Wege geräumt werden. Das organische Wesen muß ein Vermögen besitzen der Mittheilung, der Verbindung, der Verallgemeinerung, im Gegensatz der Absonderung, der Vereinzelung, — dies ist die Sprache.

Aber alle Sprache, selbst die göttlich geoffenbarte, geht doch nur auf die Denkkraft, die Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, weit weniger aber auf das Gefühl.

Ist nun aber das Gefühl die Wurzel alles Bewußtseyns, so hat die Sprache in ihrer Richtung den wesentlichen Mangel, daß sie in dieses nicht tief genug eingreift, blos seine Oberfläche berührt und das ganze volle Bewußtseyn des Menschen nicht ergreift und umfaßt. So große Reichthümer uns auch die Sprache zu unserm Zwecke darbietet, so sehr sie auch als Mittel der Darstellung und Mittheilung ausgebildet und vervollkommnet werden kann, so muß diese wesentliche Unvollkommenheit doch noch auf eine andere Weise ersetzt und die Mittheilung und Darstellung ergänzt werden; und dieses geschieht durch die Musik, die aber hier weniger als darstellende Kunst zu betrachten ist, wie als philosophische Sprache, und eigentlich noch weit höher liegt, als die bloße Kunst. Alles Bemühen, eine allgemeine philosophische Sprache zu finden, mußte ohne Erfolg bleiben, weil man den Grundfehler der philosophischen Sprachversuche nicht berührt hat. — Fühlen und Wollen geht oft weit über das Denken hinaus; die Musik, als Begeisterung, als Sprache des Gefühls, die das Bewußtseyn in seiner Urquelle aufregt, ist die einzige universelle Sprache, und das einzige Ideal für dieselbe, das sich rechtfertigen läßt, indem sie eben in das innerste Herz des Bewußtseyns eingreift. Das Gefühl hat allerdings nicht als Beherrscherin des Bewußtseyns den Vorrang, wohl aber in Rücksicht der Priorität und des Ursprungs.

Auch die höhere Sprache soll Musik seyn; hier ist Poesie das Mittelglied, welches Musik und Sprache verbindet. — Die Musik kann sich zwar der Deutlichkeit der Sprache nicht so sehr annähern, wie die Sprache in der Poesie musikalisch seyn kann; allein so tief und unmittelbar in das Bewußtseyn eingreifend, so deutlich für das Gefühl, wie die Musik, wird die Sprache niemals seyn. — Die wahre Musik kann nie etwas anders darstellen, als die unendliche Fülle und Einheit; hier erwacht das ganze volle Bewußtseyn des Menschen. In der musikalisch gewordenen Poesie ist dies zwar auch möglich; allein in einem

welche das Thier zum Thiere macht. Nun aber ist bei der innern Thätigkeit und Bewegung eine größere Freiheit möglich, als bei der äußern, daher wird es sehr begreiflich, wie bei der Stimme als innerer geistiger Bewegung vorzüglich das Bewußtseyn sich äußert. Der Mensch hat wie jedes Thier, das die Freiheit der innern Bewegung hat, einen ursprünglichen Schrei. Dann kann er zweitens, weil er ein nachahmendes Wesen ist, auf die seiner Organisation beigesellten charakteristischen Schälle die willkürliche Bewegung anwenden, und andere Naturschälle nachahmen. Wenn man also die Sprache blos natürlich erklären will, so haben wir zwei Quellen: Empfindungslaute und Schallnachahmungen. Zu denen dann freilich später das Princip der willkürlichen, vernünftigen Uebereinstimmung kommt. Allein dieser natürliche Entstehungsgrund paßt nicht auf jene ältesten Sprachen, die je höher wir sie verfolgen, eine größere Ausbildung und Kunstmäßigkeit verrathen. Für diese muß ein anderer Ursprung angenommen werden und dieser ist — Offenbarung.

Anmerk. Der Schrei der Empfindung kann zum musikalischen Ton veredelt werden, und dem nachahmenden Schall entspricht auf eine höhere Art das Naturbedeutende in den Worten.

Ton ist ein Schrei, ein Schall, der eine höhere Naturbedeutung hat, und eine harmonische Beschränkung.

Die ursprüngliche Offenbarung der Gottheit läßt sich nicht denken, ohne daß auf die Sprache des Menschen eine göttliche Einwirkung geschehen sey. Mit einem mehr philosophischen Ausdruck könnte man sagen, es ist eine Ursprache vorhanden gewesen, die mit einem Male entstand, und im höchsten Grade kunstmäßig und genialisch war.

Die Form der Absonderung widerspricht der Geistigkeit, dieser muß also abgeholfen, das Hinderniß aus dem Wege geräumt werden. Das organische Wesen muß ein Vermögen besitzen der Mittheilung, der Verbindung, der Verallgemeinerung, im Gegensatz der Absonderung, der Vereinzelung, — dies ist die Sprache.

Aber alle Sprache, selbst die göttlich geoffenbarte, geht doch nur auf die Denkkraft, die Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, weit weniger aber auf das Gefühl.

Ist nun aber das Gefühl die Wurzel alles Bewußtseyns, so hat die Sprache in ihrer Richtung den wesentlichen Mangel, daß sie in dieses nicht tief genug eingreift, blos seine Oberfläche berührt und das ganze volle Bewußtseyn des Menschen nicht ergreift und umfaßt. So große Reichthümer uns auch die Sprache zu unserm Zwecke darbietet, so sehr sie auch als Mittel der Darstellung und Mittheilung ausgebildet und vervollkommnet werden kann, so muß diese wesentliche Unvollkommenheit doch noch auf eine andere Weise ersetzt und die Mittheilung und Darstellung ergänzt werden; und dieses geschieht durch die Musik, die aber hier weniger als darstellende Kunst zu betrachten ist, wie als philosophische Sprache, und eigentlich noch weit höher liegt, als die bloße Kunst. Alles Bemühen, eine allgemeine philosophische Sprache zu finden, mußte ohne Erfolg bleiben, weil man den Grundfehler der philosophischen Sprachversuche nicht berührt hat. — Fühlen und Wollen geht oft weit über das Denken hinaus; die Musik, als Begeisterung, als Sprache des Gefühls, die das Bewußtseyn in seiner Urquelle aufregt, ist die einzige universelle Sprache, und das einzige Ideal für dieselbe, das sich rechtfertigen läßt, indem sie eben in das innerste Herz des Bewußtseyns eingreift. Das Gefühl hat allerdings nicht als Beherrscherin des Bewußtseyns den Vorrang, wohl aber in Rücksicht der Priorität und des Ursprungs.

Auch die höhere Sprache soll Musik seyn; hier ist Poesie das Mittelglied, welches Musik und Sprache verbindet. — Die Musik kann sich zwar der Deutlichkeit der Sprache nicht so sehr annähern, wie die Sprache in der Poesie musikalisch seyn kann; allein so tief und unmittelbar in das Bewußtseyn eingreifend, so deutlich für das Gefühl, wie die Musik, wird die Sprache niemals seyn. — Die wahre Musik kann nie etwas anders darstellen, als die unendliche Fülle und Einheit; hier erwacht das ganze volle Bewußtseyn des Menschen. In der musikalisch gewordenen Poesie ist dies zwar auch möglich; allein in einem

viel schwächern, unvollkommenern Grade. Die rechte Musik wird jedem leicht verständlich seyn.

Die gemeine Sprache ist zum Theil das Werk der willkürlichen vernünftigen Uebereinkunft.

Was nun endlich das Verhältniß unserer Philosophie zu den andern Philosophieen betrifft, so ist klar, daß der Idealismus, als vom Welt-Ich ausgehend, den Realismus ganz vernichtet und verschlingt, er wird zum Theil selbst Realismus, aber freilich höherer Art.

Gegen den Dualismus, welchen man im allgemeinen Sinn besser Mysticismus nennt, verhält sich der Idealismus ganz anders; gradezu widerlegen kann er ihn nicht, weil er so viele Berührungspunkte und so viel Aehnliches mit ihm hat.

Der Mysticismus wird durch den Idealismus erklärt und auf seine Wurzel zurückgeführt, und somit alles Unverständliche und Streitende weggeräumt; an die Stelle des Mysticismus, der doch meist nur auf der ältesten mißverstandenen Offenbarung beruht, tritt die Religion im Einverständniß mit der Philosophie.

Ueber das Verhältniß der Philosophie überhaupt zur Religion, und zwar zum christlichen Glaubenssystem, müssen wir uns weitläufiger auslassen. —

Eine Geschichte des menschlichen Verstandes und der Glaubenslehren würde beweisen, daß der Idealismus, Materialismus und Skepticismus nie allgemeine Denkarten seyn können; noch viel besser erhellt dies aber aus der Natur dieser Denkarten selbst. Der Idealismus setzt eine Stärke des Geistes und Lebendigkeit der Einbildungskraft voraus, die nicht überall und nur selten anzutreffen ist; der Materialismus kann schon deswegen nicht in seiner ganzen Rohheit und ohne bessere Beimischung allgemeine Denkart werden, weil er eine durchaus verkehrte Ansicht ist, die fast gar nichts wahres enthält; der Skepticismus endlich ist nicht einmal Philosophie, sondern nur der Anfang dazu oder vielmehr die ihr vorhergehende Krisis. Anders verhält es sich mit den übrigen Systemen; — den Realismus und Mysticismus finden wir besonders im Orient in

einer Strenge und Consequenz herrschend, auf eine Weise, wie man sie bei uns vergebens suchen würde, dagegen überwiegt in unserem Zeitalter der Empirismus, den die Alten fast gar nicht kannten; dieser, als die ganz populaire Denkart, kann an und für sich zu keiner höheren religiösen Ansicht führen, er muß also mit dem Realismus und Mysticismus gemischt werden, wodurch denn diese zugleich eine Milderung und somit eine noch größere Objectivität erhalten. Der Durchschnitt des Realismus und Mysticismus als derjenigen Systeme, welche der allgemeinen Denkart am nächsten und den moralischen Bedürfnissen am angemessensten sind, angenähert dem Empirismus, scheint überhaupt wohl die für die allgemeine Denk- und Fassungskraft am besten geeignete Ansicht zu seyn. —

Durch diese Mischung werden die Härten der beiden ersteren Systeme wechselseitig abgeschliffen, der Empirismus aber erhöhet; ein consequentes, streng zusammenhängendes, philosophisch ganz befriedigendes System kann es freilich nicht seyn, ein solches ist auch eigentlich nur beim Idealismus möglich; — aber ein strenges System paßt ohnehin schon wegen seines scheinbaren Widerspruchs gegen die unmittelbare Objectivität für die meisten Menschen nicht, diese Objectivität besteht eigentlich in der Gemeingültigkeit, und dieser wird am besten auf jene Weise entsprochen.

Der Idealismus müßte demnach, weil er den Geisteskräften der meisten Menschen schlechterdings unangemessen ist, nur esoterische Ansicht bleiben; hiemit ist jedoch bloß der positive Idealismus, die philosophische Kosmogenie gemeint, nicht der negative Idealismus, die Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungs-Art oder Methodenlehre sämmtlicher Wissenschaften; dieser läßt sich allgemein mittheilen, würde also, wenn freilich ein sehr untergeordneter, doch immer der objective exoterische Theil der Philosophie seyn.

Betrachten wir nun das christliche Glaubenssystem, so finden wir, daß es eben durch das Anschließen an so viele positive Lehren und populäre Vorstellungs-Arten und durch

Beziehung auf Geschichte empirisch gemacht, einen so hohen Grad von Objectivität genießt. Das orthodoxe System von Augustinus her ist wirklich ein solcher Synkretismus, wie wir angegeben haben, zusammengesetzt aus mystischen, realistischen, und empirischen Elementen; es enthält im Wesentlichen Alles, worauf es hauptsächlich ankommt, den richtigen Begriff der Gottheit und das Verhältniß dieses Begriffs zur Moralität; die Möglichkeit des Zweifels über die Freiheit und den Ursprung des Uebels ist die schwache Stelle dieses Systems, er läßt sich in demselben nicht ganz lösen, einen befriedigenden Aufschluß darüber kann nur der, freilich aber zur allgemeinen Denkart untaugliche, Idealismus geben; der Zweifel muß also niedergeschlagen und jene Probleme als für den menschlichen Verstand unbegreiflich aufgestellt werden; dies ist auch leicht thunlich, da überhaupt so viel mystisches eingemischt ist, daß Unbegreiflichkeiten statuirt werden können, ja insofern das ganze System auf dem Glauben beruht, insofern es in Rücksicht desselben das unbezweifelt Rechte enthält und für den allgemeinen Verstand das passendste, objectivste, also das gemeinschaftliche Band der Menschen in ihrer sittlichen Vereinigung ist, sind wir sogar berechtigt oder vielmehr verpflichtet, allem äußeren öffentlichen Zweifel, so wie allen Veränderungen die bestimmteste Gränze zu setzen, worüber schlechterdings nicht hinaus gegangen werden darf.

Daß übrigens der Idealismus als esoterische Philosophie in eine exoterische eingehüllt seyn kann, zeigt uns das Beispiel von Leibnitz, der dieß selbst ausdrücklich anerkannt und bekannt hat, seine exoterische Philosophie war das orthodoxe System, seine esoterische aber durchaus idealistisch; diejenigen, die sie als Spinozismus haben ausgeben wollen, verstanden sie gewiß nicht.

Es fragt sich jetzt nur, in welcher Form soll der Idealismus öffentlich erscheinen, ohne demnach aufzuhören geheim zu bleiben? Diese Form scheint einzig die Poesie zu seyn, welche dadurch dann auch als Kosmogenie zu ihrer ältesten Gestalt zurückkehren würde, und so wäre hiermit zugleich (noch auf eine an-

dere Weise als vorhin) die Deduction und philosophische Rechtfertigung der Poesie geliefert.

Die Freiheit der Phantasie könnte auf diese Art dennoch recht gut neben dem theologischen System bestehen, ohne ärgerliche Mißverständnisse und Mißverhältnisse zu erregen, die allerdings entstehen würden, wenn idealistische Ideen unter das Volk geriethen, bei welchem, wie gesagt, die unumgänglich dazu erforderte Kraft der Phantasie nicht allgemein ist, und selbst, wenn sie es der Anlage nach wäre, doch durch die alle höheren Geisteskräfte abstumpfenden Geschäfte des gewöhnlichen Lebens vernichtet wird.

Noch eine andere Frage ist in Rücksicht des Glaubenssystems selbst zu beantworten, ob es nämlich nach den Zerrüttungen, die es erlitten und den Streitigkeiten, die über dasselbe entstanden sind, als exoterische Hülle verschwinden und durch ein neues ersetzt werden, oder ob es objectiv sey und für alle Zeiten bleiben müsse? — Wir wissen, daß es seiner scholastischen Composition nach in einer Mischung von Realismus und Mysticismus, dem alten Synkretismus der Griechen besteht, nur durch Anschließung an das Positive dem empirischen Sandpunkt angenähert; zugleich haben wir festgesetzt, daß grade ein solches System der allgemeinen Denkart und Fassungskraft am angemessensten sey; es bedarf also keiner großen Reformation, sondern vielleicht nur einer ganz gelinden Correctur in der Form, um allen Streitigkeiten ein Ende zu machen.

Alles Realistische, das eigentlich böse Princip in der Philosophie, auch schon bei Plato und Aristoteles, müßte ganz herausgeworfen werden; es ist auch nicht aus dem Christenthum, sondern aus der griechischen Philosophie in das orthodoxe System gekommen. Der Mysticismus muß auf jeden Fall bleiben, und das Empirische ist in einer exoterischen Philosophie durchaus nothwendig; aber der Mysticismus allein dem Empirismus gegenüber würde die wildesten und regellosesten Ungleichheiten hervorbringen; in dem alten System wird er durch den Realismus gebunden und objectiv gemacht; bei der Hinwegnahme desselben bedarf es also eines neuen Mittelgliedes und es fragt sich, ob dieses nicht der Skepticismus seyn könnte? — An und

für sich steht dieser zwar dem Mysticismus und der allgemeinen Denkart entgegen; aber in einem mäßigen Grade und als Beimischung ist er nicht allein dem Philosophen, sondern auch jedem Menschen ein natürliches Bedürfniß; durch eine solche gelinde Mischung des Mysticismus mit dem wohlverstandenen Skepticismus ließe sich also wohl das gewünschte Ziel erreichen, indem so zugleich die Anlage zum Idealismus vorbereitet und alles dessen Entwicklung Entgegenstehende aus dem Wege geräumt würde; denn die exoterische Philosophie soll zwar nicht die esoterische, aber doch auch nichts enthalten, was dieser geradezu entgegengesetzt ist, wie der Realismus.

Ob übrigens das christliche System sich auf diesem Wege wirklich ohne zu große Abänderungen und Erschütterungen modificiren ließe, dazu würde eine kritische Untersuchung des Christenthums selbst, so wie aller seiner Streitigkeiten nöthig seyn. — Soviel läßt sich aber im voraus bestimmen, daß der Mysticismus sowohl als der Empirismus eines kritischen Princips bedarf, wodurch ersterer geregelt, letzterem aber seine Stelle zum praktischen Gebrauch angewiesen und zugleich seine Gränze gezeigt würde, wo die höhere Ansicht beginnt.

Auch ist zum Verstehen der Offenbarung eine Erklärung von Nöthen, da ja das Verständniß nicht mit offenbart worden; wie wäre aber eine Erklärung möglich ohne Kritik?

Der Skepticismus soll blos dazu dienen, einen Geist der Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre zu verbreiten, der dem Mysticismus das Gegengewicht halte und ihn an das Positive anbinde, überhaupt die praktische Ansicht reinige und festsetze.

Aus der Nothwendigkeit einer philosophischen Kritik des in Bezug auf die Offenbarung eingeschlagenen wissenschaftlichen Verfahrens ergiebt sich auch, daß nicht alle Mittglieder der Kirche die ursprüngliche Ueberlieferung derselben in Händen haben sollten; es kommt blos darauf an, daß das Wesentliche davon in einer objectiven Form mitgetheilt werde. Die Interpretation der Offenbarung, die Geschichte und Quellen derselben mit allen dazu gehörigen Kenntnissen und Hülfsmitteln kommt nur der Kirche

selbst und ihren Theologen zu; die Menschen an die Bibel verweisen, führt nur eine Mißdeutung über die andere und die größten Aergernisse herbei; darum haben die Protestanten im höchsten Grade Unrecht, alles Symbolische zu verwerfen, und sich so blos und unmittelbar an der geschriebenen Offenbarung zu halten. —

Das orthodoxe katholische System enthält eben alles Wesentliche der Religion, dieß System aber als solches und die Symbole sind noch nicht die Religion selbst, sondern nur die objective Form für die Mittheilung; eine Form, wo die Auflösung ganz wissenschaftlich durchgeführt werden kann, muß aber nothwendig eine philosophische seyn; denn eines Theils muß sie ganz bestimmt seyn und andererseits kann nur eine philosophische die Objectivität haben, die zu einem solchen allgemeinen System erforderlich ist; — daß es ein syncretistisches System sey, und wie dies ungefähr construirt werden müsse, ist schon gezeigt worden — m).

Achtes Buch.

Kritik der Moralprincipien.

Aus der Untersuchung über das Wesen der Natur und der Gottheit geht für die Moral das Resultat hervor, daß der Vater an der materiellen Schöpfung und Hervorbringung der Welt keinen unmittelbaren Antheil habe, da es so viele Productionen giebt, die unvollendet und so des Vaters als des höchsten Herrschers noch nicht würdig sind, sondern daß er nur insofern als Schöpfer anzusehen sey, als er das Göttliche und Ideale im Menschen bestimmt, als er Wesen vollendet, das Reelle in ihnen zur Reife bringt, sie ihrem Ideale getreu macht. Eben so wenig aber, wie das Entstehen der Natur selbst, können auch die Gesetze der Natur von dem Vater hergeleitet werden. Alle Gesetze, die wir in der Welt-Entwicklung aufgefunden haben, sind aus der ersten Liebe und Freiheit, aus der ursprünglichen Regung der Sehnsucht ganz natürlich hergeleitet worden, können also dem Vater gar nicht beigelegt werden.

Anmerk. Man kann diesen Naturgesetzen freilich eine höhere religiöse Deutung geben, und so die erste Sehnsucht, die Mutter aller Dinge, als wie von einer göttlichen Person erweckt ansehen. Dies ist aber ein religiöser Standpunkt, in philosophischer Hinsicht sind diese Gesetze blos natürlich und die Sehnsucht wird ohne weitere Voraussetzung als der positive Anfang der Weltentfaltung betrachtet.

Die Gesetzgebung des Vaters liegt, wie früher schon bemerkt, in einer andern Sphäre. Er ist der Stifter des von den Naturgesetzen ganz verschiedenen Sittengesetzes, er lenkt und leitet, beherrscht die höhere Bildung und Vollendung der Geister, die im Welt-Ich wurzeln.

Das Sittengesetz ist den auf der Beweglichkeit, Veränderung, dem Werden beruhenden Naturgesetzen gerade entgegengesetzt. Beharrlichkeit ist sein Charakter, aber ein Beharren, ein Ruhen, nicht aus Trägheit, Beschränkung und Mangel an Leben, sondern aus Fülle, aus überflüssiger, lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe. Damit die Welt sich nicht unendlich schnell entwickele und dabei das Einzelne, was zur Verklärung noch nicht reif wäre, vernichtet würde, hält der Vater aus Uebermaß von Liebe und Barmherzigkeit die Kraft des Lichtes an, um auch dem Unvollkommenen Zeit zu lassen, zur höchsten Vollendung durchzudringen.

Die Moral ist also an den Satz anzuknüpfen, daß es ein Sittengesetz gebe, welches der Wille des Vaters und dem Naturgesetze entgegengesetzt ist.

Es scheidet sich hier das Praktische vom Theoretischen.

In der Theorie des Bewußtseyns und in der philosophischen Physik fanden ein und dieselben Gesetze Statt, und so bedurfte es dazu nur einer das Ganze der theoretischen Philosophie umfassenden Einleitung; weil es aber nun in der Moral ein ganz anderes Gesetz giebt, so folgt, daß wir derselben auch eine neue kritische Einleitung vorausschicken, die verschiedenen Ansichten und Moralsysteme besonders prüfen und beurtheilen müssen.

Die Moral kann im strengen Sinne keine Wissenschaft seyn; denn das Princip, woraus sie hervorgeht — das Sittengesetz, als Wille Gottes, beruht auf dem Glauben, gehört somit der Religion an, und ist nur zum Theil philosophisch erkennbar. Die Philosophie kann wohl das Sittengesetz nachweisen — den Glauben bestätigen, aber sie kann den Glauben nicht hervorbringen.

Das Moral-Princip soll auf's Leben angewandt, es muß

daher eine praktische Wissenschaft (eine Disciplin) daraus entwickelt werden; welche Behandlungsart wird hierzu angemessen seyn?

Alle Wissenschaften, die blos eine praktische Gültigkeit haben, müssen eine technische Form haben. Die Mathematik ist die reinste praktische Wissenschaft, und insofern dürfte die mathematische Form die vorzüglichste für die Moral seyn. Allein es verhält sich mit der Moral anders, als mit den übrigen praktischen Wissenschaften. Diese beruhen auf Voraussetzungen, die theoretisch nicht ganz gegründet sind, d. h. sie beruhen auf bloßen Vernunft-Principien, und stehen deshalb wie die Mathematik unter der Philosophie. Die theoretische Ungewißheit hingegen bei den Voraussetzungen der Moral kommt blos daher, weil der Gegenstand zum Theile die Gränzen der Philosophie übersteigt und dem Gebiete der Religion angehört. —

Die Form der Moral muß demnach eine eigenthümliche oder die philosophische seyn. Es ist nämlich klar, da das Sittengesetz nichts mit dem Naturgesetz und mit den theoretischen Principien überhaupt gemein hat, daß die Moral unabhängig von der Philosophie bestehen kann, wie es denn auch gute Moralisten gegeben, die eigentlich keine Philosophen waren.

Indessen uns kommt es darauf an, den Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze, das Verhältniß der Moral zur Philosophie zu zeigen, darum liefern wir keine Moral in moralischer Form, sondern bloß eine moralische Philosophie oder eine Philosophie der Moral.

Die Form unserer Moral muß in allen Dingen der Form der Philosophie gemäß seyn, und so werden wir auch hier die philosophisch-historische — oder genetische Methode anwenden. —

Da wir das Moral-Princip als philosophisch und religiös zugleich aufstellen und doch die Erfahrung gemacht wird, daß es Moralisten und sittliche Menschen giebt, die nicht eigentlich religiös sind, so müssen wir einem Mißverständniß vorbeugen: der blos sittliche Mensch kann das Sittengesetz wohl als ein Phänomen erkennen, das in ihm ist — allein er wird nie phi-

losophisch erkennen, daß und wie ein göttliches Gesetz der Wille Gottes sey. Erst hierdurch, wozu man auf dem religiösen Wege gelangen kann, wird eine Moral-Philosophie möglich. Ohne Religion kann man nie zu einer Moral-Philosophie gelangen, darum ist aber auch von den bloßen Moralisten zu bemerken, daß ihre Moral doch mehr oder weniger unvollendet sey, weil sie sonst den Punkt würden gefunden haben, wo die Moral mit der Philosophie verbunden werden kann.

Die vollständige Einsicht in das Sittengesetz ist nicht möglich, ohne daß man diesen Punkt gefunden hat, wo die Moral vermittelst der Theologie sich an die Philosophie anknüpft.

Wir machen nun aus dem schon oben angeführten Grunde: weil die Moral ihren eigenen Anfang haben kann — ganz dem Geiste der Kritik gemäß — den Uebergang von der Philosophie zur Moral durch eine Prüfung der verschiedenen Moral-Systeme.

Die Moral soll zur Philosophie erhoben werden. Es ist daher von dem höchsten Interesse, die verschiedenen Wege zu betrachten, die bisher in der Philosophie betreten wurden, die Moral anzufangen und zu begründen.

Wir fangen diese Kritik nicht systematisch, sondern mit ein Paar Systemen an, die, insofern sie auch von einem Sittengesetze ausgehen, mit dem von uns aufgestellten Princip einige Aehnlichkeit haben, wo aber eine wesentliche innere Grundverschiedenheit statt findet.

Wir meinen das Kantische und das Fichtische Moral-System; das Fichtische schließt sich zwar absichtlich an das Kantische an, aber dennoch ist ein sehr tief gegründeter Unterschied zwischen beiden nicht zu übersehen.

Beide, Kant und Fichte, gehen in ihrer Moral aus von reiner Selbstbestimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die blos auf Vernunft-Principien gegründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft ja das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewußtseyn ist, aus dem das Höhere sich unmöglich ableiten läßt.

Aus der Vernunft aber kann auch die reine Selbstbestimmung nicht einmal folgen, da die Vernunft ja gerade der beschränkte, gebundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist, aus welchem die Freiheit auf keinerlei Weise herzuleiten ist. Daher es sehr begreiflich wird, wie alle Versuche, die Freiheit aus der Vernunft zu deduciren, nicht gelingen konnten, weil man eben da die Freiheit suchte, wo sie gerade nicht ist, und nicht seyn kann.

Anmerk. Wenn der Philosoph den Zusammenhang zwischen der Moral und der theoretischen Philosophie nicht findet, so kann er doch die Gültigkeit der Moralität anerkennen als eines von der Philosophie geschiedenen Princips. Allein er darf nicht wie Kant diesen Zusammenhang erkünsteln wollen, sondern soll ihn lieber frei und offen gestehen.

Die Kantische Moral ist dialektisch leicht und viel leichter als die Fichtische anzugreifen, da sie eines Theils mit seiner theoretischen Philosophie gar nicht zusammenhängt, indem die Vernunft, welche in der Speculation skeptisch vernichtet wird, in der praktischen Philosophie ihre volle Gültigkeit haben soll.

Andern Theils beruht ja Kant's Moral-System nach seiner eigenen Ansicht auf einem grundlosen Princip, indem er selbst sagt, daß das Sittengesetz unerweislich ist.

Um sich den Beifall zu erklären, den das Kantische Moral-System durchgängig gefunden hat, muß man auf die Grundidee, von der er ausging, zurückgehen. Das Unsichere, Schwankende aller damals herrschenden Moral-Systeme führte Kant auf die Idee, ein ähnliches, schlechthin allgemein geltendes Gesetz, wie Newton in der physischen, auch in der moralischen Welt aufzustellen.

Dieses Drängen nach Objectivität in der Moral führte ihn auch auf den Gedanken, alle Moral in Jurisprudenz zu verwandeln, indem diese, auf einer praktischen Nothwendigkeit, auf Principien, die selbst von immoralischen Menschen anerkannt werden, beruhend, solch eine Objectivität hat, daß sie allein für sich bestehen kann. Aber das Streben nach Objectivität

bewegte Kant noch zu etwas Anderem, was auf die in seinem Moral-Systeme herrschende Denkart noch größern Einfluß hatte: er schloß sich nämlich so wie einerseits an das Recht, so anderseits an die Religion und zwar ganz positiv an das Christenthum an.

Diese Tendenz ist selbst in den Haupt-Maximen und Begriffen gar nicht zu verkennen.

Allein es ist auch bloßes Streben nach Objectivität, was Kant auf das Christenthum führte, nicht innerer, natürlicher Zusammenhang seines Systems mit den Grundsätzen des Christenthums, und gerade hier zeigt sich, wie wenig seine Moral mit seiner theoretischen Philosophie zusammenhange; denn alle jene christlichen Begriffe folgen gar nicht aus dieser, sondern aus Nothbehelf, und mit einer gleichsam schwankenden Ueberzeugung greift er nach ihnen. —

Im Ganzen hat denn doch die Vernunft das Primat in seiner Moral; wie sehr dieses dem Geiste des Evangeliums widerspreche, braucht kaum gezeigt zu werden, denn nach diesem ist die Vernunft etwas Untergeordnetes, Niederes, ja selbst Schlechtes und Verwerfliches.

Wenn daher auf eine Uebereinstimmung der Grundsätze der Moral mit den Lehren des Evangeliums gesehen werden sollte, so würde eine Philosophie, welche, wie die unserige, der Vernunft die nämliche untergeordnete Stelle anweiset und sie in Hinsicht des übermüthigen Gebrauchs des Egoismus ebenso verwerflich findet, dazu vorzüglich seyn, und hier wäre es vollkommene Uebereinstimmung, aus innerer Aehnlichkeit, nicht willkürlich grundloses Anschließen, wie bei Kant. In eine Moral aus bloßer Vernunft, wie er sie doch hat liefern wollen, paßt das Christenthum gar nicht; daher denn auch bei dem innern Mangel an Zusammenhang und Consequenz Alles unbestimmt hin und her schwankt, und alle Augenblicke in das Gebiet des Unglaubens hinüberschweift.

Indessen verdankt die Kantische Moral gerade ihrer christlichen und juridischen Tendenz ihre so allgemeine Verbreitung und Annahme, weil die Jurisprudenz und ganz besonders das

Christenthum in seiner Consequenz einen sehr objectiven, für sich begründeten, unbezweifelten Werth haben. —

Die Schwäche des Kantischen Systems, seine innere Inconsequenz suchte Fichte durch eine strenge Deduction des Moral-Princips aus dem ersten Grundsatze seiner Philosophie zu heben: er hat wirklich die Moral rein aus der Vernunft hergeleitet. — Die Verschiedenheit beider ist besonders in dem Begriffe der Freiheit merkbar. Kant ist die Freiheit etwas ganz Mystisches, Unbegreifliches, was blos vorausgesetzt und geglaubt wird; Fichte, als consequenten Idealisten, ist das absolut Höchste das erste Ursprüngliche, wovon er ausgeht.

Der Tendenz des Ganzen nach ist auch Kant's Moral eine Moral der reinen Vernunft, da auch sie von der reinen Selbstbestimmung durch die Vernunft anfängt, was aber Fichte weit consequenter durchführt; seine Moral ist völlig identisch mit seiner theoretischen Philosophie, die gleichfalls mit der reinen Selbstbestimmung des Ichs anfängt, und es ist blosses Anschließen an Kant, wenn er die Moral von der theoretischen Philosophie abgesondert behandelt. Auch Fichte schloß sich wie Kant an das praktisch viel geltende, theoretisch aber sehr unvollkommene Naturrecht an, worauf er dann, wie auf die Moral, seine so künstlich ausgebildete und in wissenschaftlicher Hinsicht so höchst vollendete Methode anwandte. Das Urtheil über die Fichtische Moral ergiebt sich von selbst aus der Betrachtung, daß sie auf der Vernunft beruht; denn wie kann eine auf ein untergeordnetes Vermögen gebaute Moral die rechte seyn? Aber auch eine reine Selbstbestimmung aus Vernunft ist nicht möglich, da die Vernunft ja gerade der beschränkt gefundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist. Und daher konnte Fichte ebenso wenig als Kant der Versuch gelingen, die Freiheit aus der reinen Selbstbestimmung — Selbstgesetzgebung der Vernunft herzuleiten. Beide drückt die nämliche Schwierigkeit, der nämliche Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der auf diese Weise auch nicht zu heben ist; denn man sucht da die Freiheit, wo sie nicht ist und nicht seyn kann. Schon bei den Stoikern ist die Lehre von der Freiheit

wegen dieser Ableitung aus der Vernunft überaus schwer und unbegreiflich; bei Kant ist es nun neuerdings der Fall, und bei Fichte, dem Consequentesten und in Rücksicht der Methode Künstlichsten, am allermeisten.

Anmerk. Es ist einleuchtend, daß die vorzüglichsten der von dem Primat der Vernunft ausgehenden Moral-Systeme für das Recht manches Bedeutende enthalten können. Das Recht nimmt eine der Moral weit untergeordnete Stelle ein und bezieht sich blos auf das gemeine Praktische; allein selbst für das Naturrecht wird doch die moralische Ansicht für die Endbetrachtung des Ganzen weit höhere Resultate aufstellen.

Daß übrigens beide Systeme viel Vortreffliches enthalten, wird nicht geläugnet, und ist schon aus dem Grunde leicht erklärbar, weil die Moral mit der theoretischen Philosophie eben nicht in dem genauesten Verhältniß zu stehen braucht und sehr gut für sich behandelt werden kann. Wir beschränken uns übrigens in unserer Kritik der verschiedenen Moral-Systeme auf das Grund-Princip und sein Verhältniß zu der theoretischen Philosophie jener Philosophen; auf das Einzelne kann sich unsere Untersuchung nicht einlassen.

Die Kritik der Moral braucht überhaupt nicht so ausgedehnt zu seyn, wie die der theoretischen Philosophie; sie darf zu ihrem Zwecke unter den verschiedenen Systemen nur diejenigen auswählen, die aus den höheren Gattungen der Philosophie hervorgehen; auf die untergeordneten, denen eine niedere philosophische Ansicht zum Grunde liegt, z. B. die der Epicureer, Cyrenaiker des Aristippus, der Franzosen, Engländer, welche in dem Mitleide das Moral-Princip suchen, braucht sie sich nur oberflächlich einzulassen und kann sie alle in Masse abfertigen.

Alle jene Moral-Systeme, die das Vergnügen, die Lust und das Gefühl des Mitleidens (und das Vergnügen, das wir dabei genießen) zum Grund-Princip ihrer Moral machen, alle diese gehen nur aus einer ganz niedern theoretischen Philosophie, dem Empirismus, Materialismus hervor, sind wie diese selbst schlecht begründet, unhaltbar, sich selbst widersprechend

und aufhebend, und daher in der Geschichte der Philosophie von geringer Bedeutung.

Allenfalls verdiente der Unterschied der Epicureer und Cyrenaiker (Aristippus), wovon die einen die positive Lust in Bewegung, die andern die negative Lust als Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, als das höchste Gut des Menschen ansehen, einige Aufmerksamkeit, indem hier die eine Ansicht offenbar ein edleres Streben verräth und mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit und einer großen Strenge dieser Herrschaft sich sehr gut verträgt, während die andere das gemeine Vergnügen, den körperlichen Sinnenkitzel, weil da der Mensch weit lebhafter afficirt und bewegt werde, zum höchsten Gute machten, und ihm vor dem ruhigern, geistigen den Vorzug gab.

Allein es ist überhaupt widersinnig und widernatürlich, die Lust zum Zwecke, ja zum Zwecke aller Zwecke zu machen. Die Lust ist etwas ganz Natürliches, sie muß, wenn sie wahr und rein seyn soll, von selbst entstehen, sie läßt sich nicht erkünsteln noch erzwingen. Weder Lust noch Schmerz kann also zum Princip der Moral und des Naturrechts gehören; nicht zu erwähnen, daß sich aus dem Princip der Lust und des Vergnügens kein Princip des Rechts entwickeln und aufstellen läßt.

Betrachten wir aber die Lust in Beziehung auf die Theorie der Erinnerung, wo außer den Grundzahlen auch von den Grundgefühlen die Rede war, so erscheint sie in einem höhern Lichte: die wahren Freuden und der wahre Schmerz sind wirkliche Offenbarungen der Natur. In dem starken, reinen, von selbst entstehenden begeisterten Gefühle der Lust offenbaren sich die Geheimnisse der Natur, es öffnen sich die innersten, verborgensten Quellen, und aus der geheimsten Tiefe ihres unendlichen Lebens regen die Grundkräfte sich auf und ergreifen den Menschen mit einer unwiderstehlichen Macht und Stärke.

Nicht allein in dem Gedanken, sondern ganz vorzüglich in dem Gefühle ist die Wurzel und die Quelle alles Bewußtseyns der Natur und Wahrheit, und in jenen Grundgefühlen tritt die höhere Natur des Menschen aus dem dunkeln Seelengrunde

in ihrer reinsten, erhabensten Gestalt auf. Jedes wahre, inhaltsvolle Vergnügen ist, wie das Gefühl selbst, etwas Ernstes, Ursprüngliches, Heiliges; dieses zum Zwecke machen, berechnen, erkünsteln oder erzwingen wollen, hieße es entweihen, zerstören und gleichsam Hand an seine eigene Organisation legen. —

Anmerk. Wer die Lust erkünsteln will, zeigt deutlich, daß er die wahre Lust gar nicht kenne, der Begeisterung nicht fähig sey. Die absichtsloseste Lust ist die höchste: — ein recht vergnügtes Kind wird es immer unbewußt seyn.

Wer das Vergnügen berechnet, gibt dadurch hinreichend zu erkennen, daß er ohne alle Begeisterung sey. Da nun gerade diese der Anfang alles Höhern im Menschen ist, so kann man leicht zeigen, daß sein Vergnügen kein höheres, wahres, inhaltsvolles Gefühl, keine reine, geistige Freude sey, da diese keinen andern Gegenstand haben kann, als die unendliche Welt, und ohne Begeisterung gar nicht zu denken ist.

Nur wenn man der wahren Begeisternng nicht fähig ist, diese gar nicht kennt, kann man die Lust erkünsteln und erzwingen wollen, oder behaupten, jedes Vergnügen, das sich eben über das Gemeine, Sinnliche, Thierische erhebt, sey ein höheres, geistiges Gefühl, wie denn jene Moral-Philosophen sich immer darauf berufen, daß ihre Lust durchaus nur ein höheres, geistiges Vergnügen sey. Allein durch die Beziehung auf das Unendliche erhält das Gefühl eine höhere Gestalt, und insofern es bei seinem Erwachen den Menschen über die Schranken des gewöhnlichen Bewußtseyns in die unendliche, göttliche Welt hinwegreißt, ist es nothwendig mit der Begeisterung verbunden; dies gilt auch von dem Vergnügen, wenn es anders eine wahre, reine, geistige Freude ist, und nicht ein beschränktes irdisches Gefühl.

Den höchsten Grad von Verkehrtheit und Entartung hat die französische Schule erreicht. Hier ist gar nicht an jenen Unterschied zwischen Vergnügen in Ruhe und Bewegung zu denken, sie ist weit entfernt, das Vergnügen, wie Epikur, im Negativen zu suchen, sie nimmt die Lust ganz grob und materiell, ohne daß dabei an ein philosophisches Princip gedacht werde.

Die englische Schule, welche die Moral auf ein sympathetisches Moral-Gefühl baut, ist nur um ein Weniges von dieser ganz groben, verkehrten Ansicht entfernt. Die feinere Lust, die in der Rührung, dem Wohlthun gefunden wird, ist denn doch immer nur Lust, freilich auf ein weit edleres, patriotisches, geselliges Gefühl gegründet, aber Vergnügen bleibt der einzige höchste Zweck in Beziehung auf sich selbst, — Egoismus der Grundcharakter.

Diese sympathetische Moral ward bloß deswegen ausgedacht, um in die Moral des Egoismus einige Objectivität zu bringen. Das Princip des Vergnügens, an die Spitze der Moral als das höchste Gut des Menschen und letztes Ziel aller seiner irdischen Bestrebungen gesetzt, muß wirklich in den zügellosesten Egoismus ausarten, und die geselligen Verhältnisse verkehren und vernichten. Um nun die höhern Ansprüche der Menschheit auf einige Weise zu retten, suchte man den Begriff des Vergnügens, so viel es sich immer thun ließ, zu verfeinern und zu veredlen. Allein das Grundprincip blieb auch unter dieser annehmlichen Gestalt immer dasselbe. Wenn bei einigen englischen Moralisten diese Beziehung auf sich selbst, dieser feine Egoismus nicht statt hätte, so wäre ihr Gefühl als reines Mitleid zu erklären.

Es ließe sich nun sehr gut die Möglichkeit einsehen, daß man den Versuch machte, die Moral, anstatt auf Vernunft- oder Rechts-Principien, wie bisher so oft geschehen ist, auch auf das Gefühl zu gründen, und dieses würde auch mit unserer Philosophie harmoniren, wo dem Gefühle der Vorzug vor dem Bewußtseyn gegeben worden; aber dieses mußte denn doch vor allen Dingen ein wirklich und wahrhaft höheres, auf das unendliche Göttliche sich beziehendes Gefühl seyn. Ein solches ist im Ganzen die Liebe; eine wahre Moral des Gefühls würde also gleich bedeutend seyn mit einer Moral der Liebe. Dieses ist nun gar nicht anwendbar auf das sympathetische Gefühl des Wohlwollens, des Mitleidens, der Rührung; dieses ist zwar edler, geselliger und wohlthätiger, als die gemeine Sinnenlust des groben Egoismus, aber immer doch noch ein niederes, beschränktes, endliches, sinnliches Gefühl.

Alle jene Moral-Systeme, die Kant die heteronomischen nennt, können als aus einer niedern theoretischen Ansicht, aus einer empirischen Philosophie hervorgehend, in unserer Untersuchung auf eine prüfende und erläuternde Kritik gar keinen Anspruch machen. Dahingegen haben wir vorzüglich auf jene zu sehen, die aus den drei höhern Arten der Philosophie hervorgehen, dem Realismus, Dualismus und Idealismus. Von der letztern Art (aber eines unvollendeten Idealismus) waren die bereits betrachteten Moral-Systeme von Kant und Fichte; auch gehört das stoische, welches mit diesen beiden fast auf eins hinauskommt, dahin.

Geht man die Geschichte der Moral mit Aufmerksamkeit durch, und sieht besonders auf jene Principien, die eine sehr philosophische Deutung zulassen, so findet man, daß das Princip der Vollkommenheit am meisten ausgebreitet sey, verschiedenartigen Systemen gemeinschaftlich zum Grunde liege, und je nachdem die Elemente der theoretischen Philosophie verschieden sind, auch eine andere Deutung erhalte. Es verdient also dieses Princip eine besondere Prüfung.

Gegen das Princip der Vollkommenheit überhaupt läßt sich der Einwurf machen, daß es ein bloß theoretisches Princip sey, das keine praktische, moralische Gültigkeit haben könne.

Nach diesem Princip wird auf die eine oder die andere Weise Tugend und Sittlichkeit für einerlei erklärt mit der Realität. Je mehr der Mensch von dieser besitzt, desto sittlicher ist er. Dieses ist eine theoretisch vollkommen begründete Wahrheit. Der Vater ist nur insofern der Schöpfer zu nennen, als er alle Wesen zur Vollendung hinführt, das Reelle in ihnen zur Reife bringt; und nur das, was zu dieser vollendeten Reife durchgedrungen ist, was unter der Leitung des Sittengesetzes zur schönsten Eigenthümlichkeit sich ausgebildet hat, hat natürliche, wahre Realität. Der Mensch muß sich selbst die höchste Realität, die Unsterblichkeit verschaffen. Der unsittliche Mensch hat, von dem höchsten Standpunkt angesehn, gar keine Realität; wo das Individuum sich nicht zur sittlichen Vollendung durcharbeitet, da kann auch keine höhere individuelle Realität ent-

stehen. Nur das Gute, sittlich Vollkommene ist das Reelle, was unsterblich leben wird, während das Böse trotz allem Schein von Kraft und Herrschaft sich am Ende in Leerheit und Nichtigkeit auflöst. Allein dieses ist ein bloß theoretisches Princip, das zu keiner wahren Moral verhelfen kann. Von dem eigentlich Moralischen ist da gar nicht die Rede. Dieses liegt viel höher. Um das Böse in und außer uns mit Erfolg zu bekämpfen, und auf jenem Wege nach der höchsten Vollendung durch alle Hindernisse hindurch mit Muth und Kraft rastlos weiter zu streben, bedarf es eines andern Princips, als dieser bloß theoretischen Einsicht, die zum Gebrauche auf keine Weise dienen kann. Wie wenig das Princip der Vollkommenheit zur wahren Moral führe, zeigt sich auch sehr deutlich bei der Frage über das Recht, die hieraus nicht befriedigend zu beantworten ist.

Das auf das Princip der Vollkommenheit gegründete Moral-System kann nur aus einer der höhern Arten von Philosophie entspringen. Wenn dieses nun doch zu keiner wahren Moral führt, so liegt der Grund entweder in der Art der höhern Philosophie selbst, die, wie z. B. der Realismus, eine unrichtige ist, keine gute Moral aufzustellen vermag; oder darin, daß die Philosophie, woraus das Moral-Princip entwickelt wurde, selbst noch nicht genug vollendet war, wie dieses bei dem Idealismus meistens der Fall ist.

Das Princip der Vollkommenheit ist verträglich mit allen drei Arten der höhern Philosophie. Wir wählen zur nähern Erläuterung und Bestätigung dieser Behauptung drei Haupt-Repräsentanten dieser Gattungen: Plato und Aristoteles bei den Alten, und Spinoza bei den Neuern.

Obgleich die platonische Moral in sehr naher Beziehung auf die Religion und die Gottheit zu stehen scheint, so beruht sie doch einzig und allein auf dem Princip der Vollkommenheit. Der ewigen Urbildung gemäß zu leben und zu handeln, und der Gottheit, als dem reinsten und höchsten aller Urbilder so ähnlich wie möglich zu werden, dieß ist das wesentliche, durchgehende Princip der platonischen Moral, wenn es auch nicht

mit so bestimmten Worten gesagt ist. Hier ist von keinem Willen der Gottheit die Rede; Platons Tugend ist eine Kunst; denn einem Urbilde sich ähnlich zu machen, ist ein künstlerisches Geschäft, ist Sache der ruhig und besonnen fortschreitenden, allmälig und planmäßig sich vervollkommnenden Bildung. In dringenden und schwierigen Verhältnissen des wirklichen Lebens ist aber oft gar keine Zeit vorhanden, so künstlerisch zu Werk zu gehen. Das Leben zu einem göttlichen Kunstwerke auszubilden, ist ein erhabenes Geschäft, das aber unmöglich als absoluter Zweck für alle Menschen kann aufgestellt werden. Allenfalls an den ruhigen Beschauer, den Priester, ließe sich diese hohe Forderung machen, nicht aber an Denjenigen, der im Leben rasch zu handeln hat, — den Krieger, den arbeitenden Geschäftsmann, die im stürmischen Drange der Begebenheiten zu dieser stillen, allmäligen, kunstmäßig berechneten Entwickelung und Bildung weder Gelegenheit noch Muße finden.

Auch ließe sich mit Grund der Einwurf machen, daß der Vater für den Menschen eine viel zu unverhältnißmäßige Größe sey, als daß dieser ihm ähnlich zu werden streben solle. Es läßt sich daraus keine Formel ableiten, nach welcher der Mensch leben könnte. Die Gottheit ist zu weit erhaben über den Menschen, als daß das Streben, ihm ähnlich zu werden, fruchtbar seyn könnte.

Hier stellt die christliche Moral das für die menschliche Thätigkeit weit angemessenere Gebot auf, den Willen des Vaters zu thun, indem man dem Sohn nachahme.

Mit diesem platonischen Princip der höchsten Vollkommenheit, als Gott-Aehnlichkeit gedacht, ist ein anderes im Oriente sehr verbreitetes nahe verwandt, welches fordert, daß man sich selbst völlig vernichte, um sich mit der Gottheit zu vereinigen, sich ganz in dieselbe aufzulösen und zu verlieren. Die höchste Vollkommenheit, wie sie Plato verlangt, ist von dieser excentrischen Idee nicht sehr weit entfernt. — Es ist dieses ein höchst gefährliches Princip, da es den Menschen antreibt, sein eigenstes, purstes Selbst, sein höchstes, eigenthümlichstes Leben gewaltsam zu zerstören.

Aristoteles, ungeachtet seine theoretische Philosophie idealistisch ist, hat diese doch nicht weit genug fortgeführt, um das wahre Moral-Princip zu finden. Unter einer andern Form stellt auch er nur das Princip der Vollkommenheit auf; nach ihm ist die reine freie Thätigkeit die Tugend. Daß er sich die Vollkommenheit als Thätigkeit denkt, ist ganz dem Charakter seines Idealismus gemäß.

Wahr ist es, daß ein Mensch nur so viel Realität hat, als wahre Thätigkeit in ihm ist. Könnte man die ganze Existenz eines Wesens durch alle Formen seiner Entwickelung durchgehen, so würde die Realität, die zurückbliebe, die Sittlichkeit bestimmen, die es in jeder dieser Formen gehabt hätte. Allein das ist immer nur eine Einsicht, die praktisch gar nicht anwendbar ist. Eben daß es für den physischen (so zu sagen) und theologischen Theil der Philosophie nichtig ist, zeigt, daß es für den moralisch — praktischen Theil nicht brauchbar sey.

Des Aristoteles Princip der Thätigkeit ist kein anderes, als das der Vollkommenheit, und daher gilt von ihm das Nämliche, was von diesem gesagt worden.

Noch ist in seiner Moral ein Princip vorhanden, welches mit der wahren Philosophie sehr übereinstimmend scheint, nämlich — daß alle Tugend in der Mitte liege.

Die wahre, selbstständige Thätigkeit muß freilich die Extreme umfassen und also in der Mitte liegen, aber hier fragt es sich eben, ob die Moral diese vollständige Thätigkeit fordere, oder nur jene mittelmäßige, die die Extreme bloß vermindert. Dieser Begriff des Maaßes kommt übrigens in seiner Philosophie nicht vor. Vielleicht schöpfte er ihn gar nicht aus dieser, sondern aus der gemeinen griechischen Praxis, wo das Princip der Mäßigung, der Schicklichkeit eine Volksidee war, wie bei den Christen die Liebe, die Aufopferung, die Demuth.

Auch würde es bei der Frage über die wahre Bedeutung des aristotelischen Begriffs des Maaßes darauf ankommen, ob er es annimmt als reine Selbst-Beschränkung, oder ob er es bezieht auf

eine Bestimmung des Maaßes, durch Gott der allen Wesen ihr Maaß bestimmt und angeordnet habe. Im erstern Falle würde dann dieses Princip nahe an die stoisch-fichtische Vernunft-Bestimmung gränzen, im zweiten aber mit unserm Moral-Princip übereinstimmen. Wahrscheinlich aber ist der ganze Begriff einzig aus der griechischen Volks-Moral genommen.

Man hat viel gegen die unvollkommene, unsystematische Form der aristotelischen Moral gesagt; allein erstens ist die Aechtheit dieser moralischen Schrift des Aristoteles gar nicht vollkommen verbürgt; dann war dieses aus seiner Philosophie leicht zu erklären, indem darin bewiesen wird, daß eine streng wissenschaftliche Moral nicht möglich sey, was mit dem Resultate unserer Philosophie einigermaßen übereinstimmte. Allein aus jener Unwissenschaftlichkeit der Moral schloß er überhaupt, daß die Moral auf Erfahrung sich gründen müsse, wie er sie dann auch als Wissenschaft sehr herabsetzte.

Daß Aristoteles aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt, und eben darum ist sie auch so speciell und local, und für unsere Zeit so wenig brauchbar.

Die merkwürdige Moral des Spinoza gründet sich ebenfalls auf das Princip der Vollkommenheit. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Ueberhaupt ist die Identification der Sittlichkeit und der Realität im Realismus zu Hause, welcher ja kein anderes Princip anerkennt, als das der reinen, einzigen, untheilbaren Realität.

Die Untauglichkeit dieses Princips zur Moral findet sich hier am deutlichsten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg, er behandelt es bloß als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz oder Gebot beziehen, sind ihm ohne allen Gehalt, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches und Reelles. Uebrigens ist sein Moral-System noch das vollkommenste, und so vollkommen, als ein auf das Princip der Vollkommenheit gegründetes Moral-System seyn kann.

Das Interessanteste in seiner Moral ist das Verhältniß zur

Gottheit, das dem nach Tugend strebenden Menschen gegeben wird. Spinoza nimmt zwei Haupttugenden an: Animositas und Generositas, wovon die eine die göttliche Kraft des Menschen aufregt in Beziehung auf ihn selbst, die zweite diese Kraft in Beziehung auf andere Menschen begreift. Das Wichtigste ist das Verhältniß dieser Kraft zur Gottheit. Er behauptet, daß der Mensch, insofern er Gott erkenne, und dieser Erkenntniß gemäß handle, in unserer Sprache zu reden, Gottes Gesetze befolge, selbst Gott sey; daß, je tugendhafter der Mensch, desto mehr Gott in ihm und er Gott sey. Die Göttlichkeit, könnte man daher sagen, sey Spinoza's Moral-Princip.

Daß der tugendhafte Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die Nachahmung Gottes, selbst Gott werde, dieses kann die Andeutung einer erhabenen Wahrheit enthalten. Es ist eine würdige theoretische Ansicht, allein mißverstanden könnte sie für die Moral zu etwas sehr Immoralischem führen, dem Hochmuthe, der aller Sittlichkeit schnurgerade entgegensteht.

Jede Moral, die sich auf den Begriff der Gottheit bezieht, ohne ein Gesetz als Willen Gottes anzuerkennen, sondern bloß entweder eine Nachahmung, ein Aehnlichwerden oder ein Streben nach der Wiedervereinigung mit der Gottheit, oder ein Göttlich-Seyn- oder Werden fordert, ist einzig und allein ein Moral-System der Vollkommenheit. Jener Verwurf, welcher dem Moral-Systeme der Vollkommenheit, besonders in der Form, wie es bei Spinoza erscheint, gemacht werden kann: — daß es leicht zur Immoralität führe, und geradezu das böse Princip befördere, insofern es den Keim zum Hochmuthe enthalte, trifft auch die auf ein Vernunft-Princip gebauten Systeme, und zwar ganz vorzüglich das stoische. Kant hat sich sehr dagegen zu verwahren gesucht, und wenn es bei Fichte nicht so stark erscheint, wie dieses dem Charakter seiner Denkart gemäß seyn müßte, so liegt der Grund davon in andern Umständen des Zeitgeistes, der ihm nicht erlaubte, sich so kräftig wie die Stoiker zu äußern, in der freiwilligen Selbstbeschränkung seiner Denkart, und einer gehei-

men Furcht vor dem Resultate, worauf ihn eine streng fortgeführte Consequenz leiten müsse.

Schleiermacher's Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, aber er ist für das Eigenthümliche in der Sittlichkeit. Ueber den Begriff der Eigenthümlichkeit werden wir am Schlusse unserer Moral sprechen.

Von dem stoischen Moral-Systeme läßt sich sagen, daß es eigentlich immoralisch sey, weil es ganz besonders auf einem Ideal von Kraft beruht, welches nothwendig zum höchsten Hochmuth führen muß, da hingegen von den andern Systemen der Vernunft und der Vollkommenheit doch nur zu sagen ist, daß bloß der Keim zum Hochmuthe in ihrem Princip liege. Ueber die Stoiker ist Schleiermacher's Kritik der Moral nachzusehen.

Wir sind in unserer Untersuchung zuerst von jenen Systemen ausgegangen, die, insofern sie sich auf ein Sittengesetz gründen, mit unserer Philosophie einige Aehnlichkeit haben, aber insofern sie die sittliche Gesetzgebung aus der Vernunft ableiten, verworfen wurden. Dann folgten die empirisch-materialistischen Systeme der Engländer und Franzosen, die, als aus einer ganz niedrigen philosophischen Ansicht hervorgehend, keine nähere Prüfung verdienten, und endlich die auf das Princip der Vollkommenheit gebauten. Alle diese Moral-Systeme betrachten die Moral bloß theoretisch und sind schon darum für das praktische Leben mehr oder weniger unbrauchbar. Man könnte zwar der moralischen Ansichten noch mehrere anführen, aber sie werden in unserm Systeme selbst gelegentlich schon ihre Stelle finden. So hat man verschiedentlich versucht, eine Moral aufzustellen, deren Princip die Liebe ist. Die Untauglichkeit dieses Princips liegt, alles Andere gar nicht gerechnet, schon in der gänzlichen Unanwendbarkeit auf alle Rechtsfälle.

Auch könnte man die Selbstständigkeit zum Hauptgrundsatze der Moral machen wollen; dann müßte man aber die Selbstständigkeit nicht bloß auf die Vernunft, wie Fichte, sondern auf die ganze Kraft des Menschen beziehen.

Die Liebe ist der sittliche Trieb des Menschen. Der ideale Begriff der Liebe gehört wesentlich mit zur Sittlichkeit.

Auch die Selbstständigkeit, die Freiheit, als gesammte ausgebildete Kraft des Menschen, ist eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Diese bestehe nun, worin sie wolle, so muß doch eine selbstständige Kraft daseyn, das für gut und sittlich erkannte mit entschlossenem, standhaftem Willen zu wirken, und alle Hindernisse, die seiner Ausübung sich entgegenstellen, durch beharrliche Thätigkeit zu überwinden. Auch müssen alle Kräfte des Menschen zu diesem Endzwecke verbunden seyn. Ein Mensch, der keine selbstständige Kraft, oder in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden, keinen Charakter hat, kann auch nicht sittlich seyn.

Beide Begriffe, der Selbstständigkeit sowohl als der Liebe, gehören wesentlich zur Sittlichkeit. Allein ein taugliches Moral-System läßt sich nicht auf sie bauen. Isolirt, an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein göttliches Gesetz, fallen sie ganz zusammen mit dem Princip der Vollkommenheit.

Die sittliche Liebe für sich betrachtet ist der reine, sittliche Trieb. — Der Mensch, würde es dann heißen, der die bloß sittlichen Triebe hat, ist der unvollkommene, der den höheren sittlichen Trieb hat, ist der vollkommenere. Allein dieses ist eine bloß theoretische Betrachtung, die zu einem wahren sittlichen Leben und Handeln nichts beitragen kann.

Man kann zwar einer Moral nicht vorschreiben, was aus ihr folgen soll, als wenn z. B. kein Naturrecht sich aus ihr ableiten ließe. Allein sie muß praktisch überhaupt seyn. Dieses ist eine absolute Forderung, die sich nicht beseitigen läßt. Alle Praxis aber muß ausgehen von einem Gesetze, einer Methode, die befolgt werden soll, und wodurch alle Triebe und Kräfte des Menschen geregelt, geordnet und gemäßigt werden.

Es kann hier nun auch die Rede seyn von dem Verhältnisse des gemeinen Verstandes zur Philosophie. In Rücksicht des Theoretischen kann dem gemeinen Verstande durchaus nicht verstattet werden, mitzusprechen, und nur als Phänomen kann er in der Untersuchung über das Bewußtseyn betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich aber im Praktischen. Die Moral hat ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Princip. Sie ist von der theoretischen Philosophie völlig abgesondert, da das Sittengesetz, worauf sie beruht, ein dem theoretischen Naturgesetze ganz entgegengesetztes Princip ist. Insofern nun das Sittengesetz in jedem sittlichen Menschen, freilich nur als Gefühl, sich kund giebt, jeder die Moral in sich selbst erkennen kann, ist hier die Aussprache des gemeinen Verstandes von großem Werthe. Der praktisch-moralische Mensch kann allerdings die Moral oft besser aus seinem Innern erkennen, als der Philosoph, der sich noch nicht moralisch ausgebildet hat. Und insofern behauptet Kant mit vollem Recht, daß die Moral nicht erfunden werden müsse. Aber zugleich hätte er einsehen sollen, daß schon wegen dieses Werthes, den die Erfahrung in der Moral hat, diese der theoretischen Philosophie nie ganz entsprechen kann, und daß es besser ist, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie offen zu gestehen, als zwischen beiden einen Zusammenhang erkünsteln zu wollen, wie er zum größten Nachtheile der Consequenz gethan hat.

Allein man unterscheide hier wohl, was objectiv ist in dem Ausspruche des sittlichen Menschen, und was nicht. In der Erkenntniß, die dieser durch innere und äußere Erfahrung, durch das Leben selbst sich erwirbt, ist Objectives und Subjectives gemischt. Welche Verschiedenheit herrscht nicht in den Sitten entfernter Nationen und Zeiten! — Wir finden hier überall Objectives und Individuelles, Locales, Temporelles, Nationales so verschmolzen und verwebt, das man wohl vergeblich nach einem befriedigenden Resultate suchen würde, ein festes Moral-System daran anzuknüpfen. Allein es muß Rücksicht immerhin auf die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes genommen werden, wie uns die Geschichte diese bei verschiedenen Nationen und Zeitaltern aufzeichnet.

Die Moral des sittlich-gebildeten Menschen, historisch dargestellt, die Geschichte der Sittlichkeit überhaupt mit Ausschließung alles Theoretischen, die Sittengeschichte aller Nationen und Zeiten, soweit wir diese ergründen können, diese würde uns

das wahre selbstständige System des allgemeinen Verstandes aufzeigen.

In der Moral muß die Philosophie sich Raths erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. Aus dem Princip allein läßt sich ein vollständiges praktisch-anwendbares Moral-System nicht aufstellen, sondern aus der moralischen Erfahrung müssen für das Ganze gewisse Data hergenommen werden. In der Moral darf der Philosoph nichts erfinden, sondern hier muß er die Erfahrung fragen, aber nicht etwa die Erfahrung seines eigenen Lebens, weil er dann nur philosophische und moralische Selbst-Bekenntnisse aufstellen würde. Auch darf er nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und locale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters, einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offen liegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.

Man hat gewöhnlich bei Aufstellung des Moral-Systems auf die moralische Erfahrung, die Sittengeschichte, zu wenig Rücksicht genommen, oder aus Mangel an historischer Einsicht sich nur an das nächste Temporelle und Locale gehalten.

Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung über die moralischen Begriffe anderer Nationen und Zeiten einzig auf die bei den Griechen und Römern und im Mittelalter herrschenden Ideen, da diese gewissermaßen zusammenhangen und ein Moral-System ausmachen, welches neben die ersten gestellt zu werden verdient.

Die populären Tugenden der Griechen waren Mäßigung, Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Um diese drehen sich alle ihre sittlichen Begriffe.

Es zeigt sich bei genauerer Prüfung deutlich, daß das Ideal von Tugend, welches diesen Begriffen zum Grunde liegt, ein physisches sey. Es sind bloß physische Vollkommenheiten, die man auch an einem wohl abgerichteten Thiere finden könnte. Von der Gerechtigkeit kann man dieses nicht sagen; aber sie hängt auch nicht mit den andern zusammen.

Die Mäßigung ist als eine Art von Klugheit, Verständigkeit in Rücksicht der Willfahrung oder Lenkung, Beherrschung der Begierden anzusehen, die Tapferkeit als eine verständige Behandlung der Gefahren, da wirklich nichts unverständiger ist, als die Furcht. Die Klugheit kann endlich auch wieder als eine Mäßigung, als ein gewisses Maaß im Denken betrachtet werden.

Das Princip, welches dem Ganzen zum Grunde liegt, ist der Begriff der Kraft. Freilich muß dieser in seiner vollen Ausdehnung genommen werden, als Ausbildung des ganzen Menschen, aller seiner Fähigkeiten und Kräfte, der physischen sowohl wie der geistigen.

Wollte man diesen Begriff in der edelsten, sublimirtesten, geistigsten Gestalt auffassen, so würde er mit dem Princip der Vollkommenheit in Eins zusammenfallen. Allein so hoch stand er bei den Griechen noch nicht. Es ist bei ihnen ein durchaus physischer Begriff, selbst der Verstand wird ja bloß praktisch und materiell genommen.

Wenn auch von der Gerechtigkeit bei den griechischen Philosophen und Moralisten viel die Rede ist, so braucht man nur auf den sittlichen Begriff des ganz praktischen Menschen, so wie dieser aus der Betrachtung der großen historischen Begebenheiten im Thucydides ꝛc. hervorgeht, aufmerksam zu reflectiren, und es wird sich gleich zeigen, wie sehr sie Gerechtigkeit anderen Tugenden, z. B. der Klugheit, Tapferkeit, unterordneten, wie schwach und unvollkommen der ganze Begriff bei ihnen war, und wie im bürgerlichen Leben es vielmehr Maxime war, sich alles zu erlauben, was man mit Klugheit, Verstand, Kraft und Mäßigung auszuführen überzeugt war.

Indessen ist es nöthig, hier zu bemerken, daß in den ältesten Zeiten bei den Griechen der Begriff der Frömmigkeit sich vorfindet, worunter sie überhaupt die Ehrfurcht gegen Alles was religiöse Achtung, so wie die Entfernung von Allem, was religiösen Abscheu verdient, verstanden. Dieser Begriff hat sich nachher völlig verloren.

Bei den Römern finden wir fast dieselben Volks-Tugen-

den. Der Römischen Volks-Moral lag, wie der griechischen, dasselbe physische Ideal von Tugend und Vollkommenheit zu Grunde. Doch waren bei ihnen noch der Begriff der Standhaftigkeit, als Treue gegen ein Gesetz, und der Würde sittliche Begriffe. Die Idee der Tugend war bei ihnen durchaus verknüpft mit der bürgerlichen Thätigkeit und obrigkeitlichen Würde.

Auch bei den Römern, wie bei den ältern Griechen, war der Begriff der Frömmigkeit herrschend, allein bei jenen erhielt er sich viel länger, wie sie denn überhaupt ein ungleich moralischeres, tugendhafteres, religiöseres Volk waren.

Wenn schon die Volks-Moral der Römer einen Vorzug vor der griechischen verdient, so ist jene des Mittel-Alters, in Hinsicht ihres höhern sittlichen Charakters, unendlich über beide erhaben. Die einzelnen Begriffe sind hier so würdig, schön und sittlich, als man sie nur immer denken kann. Das einzige, was man tadeln kann, ist, daß sie nicht auf einem gemeinschaftlichen Princip beruhten, zu sehr unter sich getrennt und verschieden waren, und als einzeln für sich bestehend betrachtet wurden.

Die Tugenden waren nach den Ständen verschieden: Frömmigkeit für die Geistlichen, Ehre für die Ritter, und Fleiß und Gehorsam für die niedern Stände: diese Trennung wurde zu scharf genommen, zu weit fortgesetzt, so daß es scheinen konnte, als ob diese Tugenden auch nur einzeln für jeden Stand gelten, und nicht auch auf die andern anwendbar wären, z. B. die Frömmigkeit nur dem Geistlichen, nicht aber dem Kriegerstande zieme.

Für die Volks-Moral ist diese Trennung jedoch kein großer Fehler. Man kann von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes immer nur einzelne Resultate fordern. Der eigentliche wahre Grund und Zusammenhang muß erst durch die Philosophie in diese Principien gebracht werden.

Wenn übrigens von Volks-Moral die Rede ist, so versteht es sich, daß hiermit nur die bei einer Nation oder

in einem Zeitalter allgemein verbreiteten und herrschenden moralischen Ideen und Grundsätze gemeint sind Was die bessern Philosophen oder Religions-Lehrer in der Moral aufgestellt und gelehrt haben, gehört in eine andere Sphäre.

Wir gehen nun zum eigentlichen Moral-System über.

Neuntes Buch.

Die Moral.

Wir haben in der Kritik aufgestellt, daß, obgleich der Moral nicht vorauszubestimmen und vorzuschreiben sey, was aus ihr folgen müsse, doch das von ihr zu fordern sey, daß sie auf der Idee eines Gesetzes beruhe, deswegen, weil sie praktisch seyn müsse, alle Praxis aber eine Methode, eine Anleitung, wonach sie verfahre, voraussetze, und diese ohne Gesetz nicht möglich sey.

Auch zeigten wir, daß die Moral-Systeme, welche nicht auf einem Gesetze beruhen, und nur theoretisch sind, wie die der Vollkommenheit, ihren Zweck nicht erfüllen.

Das Sittengesetz aber leiteten wir aus der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes ab, welche eine Thätigkeit des Anhaltens und Beharrens ist, und nicht aus Nothwendigkeit und Beschränkung, sondern aus Freiheit und Liebe, nicht aus Armuth, sondern aus Fülle, mit einem Worte, aus Barmherzigkeit entspringt.

Diese Thätigkeit ist der Thätigkeit der Natur, dem steten Werden und Entwickeln geradezu entgegengesetzt. Sie hält die Entwickelung auf, beschränkt sie, damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden.

Und so ist denn das Sittengesetz von dem Naturgesetze, und mit ihm die praktische Philosophie von der theoretischen grundverschieden.

Daß in allem Sittengesetz etwas Beharrendes, Beschränkendes, Mäßigendes enthalten seyn müsse, bestätigen schon die Aeußerungen des sittlichen Verstandes, ohne daß deswegen das Sittengesetz, wie bei uns, als der Wille Gottes erkannt werde.

Welche Erkenntniß denn auch nicht nothwendig mit der Ausübung des Sittengesetzes verbunden seyn muß, wenn nur das Sittengesetz seinem Wesen nach dem Willen Gottes gleich und gemäß ist.

Die Einsicht davon wird freilich das Sittengesetz erst vollkommen befestigen, und zur Philosophie der Moral ist sie unerläßlich.

Welche Erscheinung im sittlichen Gemüthe entspricht nun dem Sittengesetz? und was nennen wir überhaupt Sittlichkeit am Menschen?

Bei der Frage über die Sittlichkeit, besonders im Gegensatze der Rechtlichkeit, sind alle Moralisten darin einverstanden, daß die Sittlichkeit nichts Aeußeres sey, daß es dabei nicht ankomme auf äußere Handlungen, sondern auf die innere Gesinnung. Alles Aeußere ist nicht der Mensch selbst, in der Moral aber ist von der innern Thätigkeit des Menschen die Rede, von der innern geistigen Bildung und Vollendung des Menschen; die Sittlichkeit kann daher auch nur ein inneres Princip seyn.

Diejenige Erscheinung nun im menschlichen Gemüthe, welche diese innere Gesinnung ausdrückt, und dasjenige Wort in der Sprache des Lebens, welches sie bezeichnet, ist die Treue. Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, oder Pflicht, oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprincip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugenhaft seyn. Gesetzt auch, daß man in der Auslegung der Treue sich irren, oder in seinen äußern Handlungen dagegen fehlen könnte, so würde doch nur die innere wahre Gesinnung über die Sittlichkeit entscheiden.

Es ist hier noch nicht bestimmt worden, ob man aus Liebe,

stehen. Nur das Gute, sittlich Vollkommene ist das Reelle, was unsterblich leben wird, während das Böse trotz allem Schein von Kraft und Herrschaft sich am Ende in Leerheit und Nichtigkeit auflöst. Allein dieses ist ein bloß theoretisches Princip, das zu keiner wahren Moral verhelfen kann. Von dem eigentlich Moralischen ist da gar nicht die Rede. Dieses liegt viel höher. Um das Böse in und außer uns mit Erfolg zu bekämpfen, und auf jenem Wege nach der höchsten Vollendung durch alle Hindernisse hindurch mit Muth und Kraft rastlos weiter zu streben, bedarf es eines andern Princips, als dieser bloß theoretischen Einsicht, die zum Gebrauche auf keine Weise dienen kann. Wie wenig das Princip der Vollkommenheit zur wahren Moral führe, zeigt sich auch sehr deutlich bei der Frage über das Recht, die hieraus nicht befriedigend zu beantworten ist.

Das auf das Princip der Vollkommenheit gegründete Moral-System kann nur aus einer der höhern Arten von Philosophie entspringen. Wenn dieses nun doch zu keiner wahren Moral führt, so liegt der Grund entweder in der Art der höhern Philosophie selbst, die, wie z. B. der Realismus, eine unrichtige ist, keine gute Moral aufzustellen vermag; oder darin, daß die Philosophie, woraus das Moral-Princip entwickelt wurde, selbst noch nicht genug vollendet war, wie dieses bei dem Idealismus meistens der Fall ist.

Das Princip der Vollkommenheit ist verträglich mit allen drei Arten der höhern Philosophie. Wir wählen zur nähern Erläuterung und Bestätigung dieser Behauptung drei Haupt-Repräsentanten dieser Gattungen: Plato und Aristoteles bei den Alten, und Spinoza bei den Neuern.

Obgleich die platonische Moral in sehr naher Beziehung auf die Religion und die Gottheit zu stehen scheint, so beruht sie doch einzig und allein auf dem Princip der Vollkommenheit. Der ewigen Urbildung gemäß zu leben und zu handeln, und der Gottheit, als dem reinsten und höchsten aller Urbilder so ähnlich wie möglich zu werden, dieß ist das wesentliche, durchgehende Princip der platonischen Moral, wenn es auch nicht

mit so bestimmten Worten gesagt ist. Hier ist von keinem Willen der Gottheit die Rede; Platons Tugend ist eine Kunst; denn einem Urbilde sich ähnlich zu machen, ist ein künstlerisches Geschäft, ist Sache der ruhig und besonnen fortschreitenden, allmälig und plammäßig sich vervollkommnenden Bildung. In dringenden und schwierigen Verhältnissen des wirklichen Lebens ist aber oft gar keine Zeit vorhanden, so künstlerisch zu Werk zu gehen. Das Leben zu einem göttlichen Kunstwerke auszubilden, ist ein erhabenes Geschäft, das aber unmöglich als absoluter Zweck für alle Menschen kann aufgestellt werden. Allenfalls an den ruhigen Beschauer, den Priester, ließe sich diese hohe Forderung machen, nicht aber an Denjenigen, der im Leben rasch zu handeln hat, — den Krieger, den arbeitenden Geschäftsmann, die im stürmischen Drange der Begebenheiten zu dieser stillen, allmäligen, kunstmäßig berechneten Entwickelung und Bildung weder Gelegenheit noch Muße finden.

Auch ließe sich mit Grund der Einwurf machen, daß der Vater für den Menschen eine viel zu unverhältnißmäßige Größe sey, als daß dieser ihm ähnlich zu werden streben solle. Es läßt sich daraus keine Formel ableiten, nach welcher der Mensch leben könnte. Die Gottheit ist zu weit erhaben über den Menschen, als daß das Streben, ihm ähnlich zu werden, fruchtbar seyn könnte.

Hier stellt die christliche Moral das für die menschliche Thätigkeit weit angemessenere Gebot auf, den Willen des Vaters zu thun, indem man dem Sohn nachahme.

Mit diesem platonischen Princip der höchsten Vollkommenheit, als Gott-Aehnlichkeit gedacht, ist ein anderes im Oriente sehr verbreitetes nahe verwandt, welches fordert, daß man sich selbst völlig vernichte, um sich mit der Gottheit zu vereinigen, sich ganz in dieselbe aufzulösen und zu verlieren. Die höchste Vollkommenheit, wie sie Plato verlangt, ist von dieser excentrischen Idee nicht sehr weit entfernt. — Es ist dieses ein höchst gefährliches Princip, da es den Menschen antreibt, sein eigenstes, purstes Selbst, sein höchstes, eigenthümlichstes Leben gewaltsam zu zerstören.

Aristoteles, ungeachtet seine theoretische Philosophie idealistisch ist, hat diese doch nicht weit genug fortgeführt, um das wahre Moral-Princip zu finden. Unter einer andern Form stellt auch er nur das Princip der Vollkommenheit auf; nach ihm ist die reine freie Thätigkeit die Tugend. Daß er sich die Vollkommenheit als Thätigkeit denkt, ist ganz dem Charakter seines Idealismus gemäß.

Wahr ist es, daß ein Mensch nur so viel Realität hat, als wahre Thätigkeit in ihm ist. Könnte man die ganze Existenz eines Wesens durch alle Formen seiner Entwickelung durchgehen, so würde die Realität, die zurückbliebe, die Sittlichkeit bestimmen, die es in jeder dieser Formen gehabt hätte. Allein das ist immer nur eine Einsicht, die praktisch gar nicht anwendbar ist. Eben daß es für den physischen (so zu sagen) und theologischen Theil der Philosophie nichtig ist, zeigt, daß es für den moralisch — praktischen Theil nicht brauchbar sey.

Des Aristoteles Princip der Thätigkeit ist kein anderes, als das der Vollkommenheit, und daher gilt von ihm das Nämliche, was von diesem gesagt worden.

Noch ist in seiner Moral ein Princip vorhanden, welches mit der wahren Philosophie sehr übereinstimmend scheint, nämlich — daß alle Tugend in der Mitte liege.

Die wahre, selbstständige Thätigkeit muß freilich die Extreme umfassen und also in der Mitte liegen, aber hier fragt es sich eben, ob die Moral diese vollständige Thätigkeit fordere, oder nur jene mittelmäßige, die die Extreme bloß vermindert. Dieser Begriff des Maaßes kommt übrigens in seiner Philosophie nicht vor. Vielleicht schöpfte er ihn gar nicht aus dieser, sondern aus der gemeinen griechischen Praxis, wo das Princip der Mäßigung, der Schicklichkeit eine Volksidee war, wie bei den Christen die Liebe, die Aufopferung, die Demuth.

Auch würde es bei der Frage über die wahre Bedeutung des aristotelischen Begriffs des Maaßes darauf ankommen, ob er es annimmt als reine Selbst-Beschränkung, oder ob er es bezieht auf

eine Bestimmung des Maaßes, durch Gott der allen Wesen ihr Maaß bestimmt und angeordnet habe. Im erstern Falle würde dann dieses Princip nahe an die stoisch-fichtische Vernunft-Bestimmung gränzen, im zweiten aber mit unserm Moral-Princip übereinstimmen. Wahrscheinlich aber ist der ganze Begriff einzig aus der griechischen Volks-Moral genommen.

Man hat viel gegen die unvollkommene, unsystematische Form der aristotelischen Moral gesagt; allein erstens ist die Aechtheit dieser moralischen Schrift des Aristoteles gar nicht vollkommen verbürgt; dann war dieses aus seiner Philosophie leicht zu erklären, indem darin bewiesen wird, daß eine streng wissenschaftliche Moral nicht möglich sey, was mit dem Resultate unserer Philosophie einigermaßen übereinstimmte. Allein aus jener Unwissenschaftlichkeit der Moral schloß er überhaupt, daß die Moral auf Erfahrung sich gründen müsse, wie er sie dann auch als Wissenschaft sehr herabsetzte.

Daß Aristoteles aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt, und eben darum ist sie auch so speciell und local, und für unsere Zeit so wenig brauchbar.

Die merkwürdige Moral des Spinoza gründet sich ebenfalls auf das Princip der Vollkommenheit. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Ueberhaupt ist die Identification der Sittlichkeit und der Realität im Realismus zu Hause, welcher ja kein anderes Princip anerkennt, als das der reinen, einzigen, untheilbaren Realität.

Die Untauglichkeit dieses Princips zur Moral findet sich hier am deutlichsten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg, er behandelt es bloß als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz oder Gebot beziehen, sind ihm ohne allen Gehalt, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches und Reelles. Uebrigens ist sein Moral-System noch das vollkommenste, und so vollkommen, als ein auf das Princip der Vollkommenheit gegründetes Moral-System seyn kann.

Das Interessanteste in seiner Moral ist das Verhältniß zur

Gottheit, das dem nach Tugend strebenden Menschen gegeben wird. Spinoza nimmt zwei Haupttugenden an: Animositas und Generositas, wovon die eine die göttliche Kraft des Menschen aufregt in Beziehung auf ihn selbst, die zweite diese Kraft in Beziehung auf andere Menschen begreift. Das Wichtigste ist das Verhältniß dieser Kraft zur Gottheit. Er behauptet, daß der Mensch, insofern er Gott erkenne, und dieser Erkenntniß gemäß handle, in unserer Sprache zu reden, Gottes Gesetze befolge, selbst Gott sey; daß, je tugendhafter der Mensch, desto mehr Gott in ihm nud er Gott sey. Die Göttlichkeit, könnte man daher sagen, sey Spinoza's Moral-Princip.

Daß der tugendhafte Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die Nachahmung Gottes, selbst Gott werde, dieses kann die Andeutung einer erhabenen Wahrheit enthalten. Es ist eine würdige theoretische Ansicht, allein mißverstanden könnte sie für die Moral zu etwas sehr Immoralischem führen, dem Hochmuthe, der aller Sittlichkeit schnurgerade entgegensteht.

Jede Moral, die sich auf den Begriff der Gottheit bezieht, ohne ein Gesetz als Willen Gottes anzuerkennen, sondern bloß entweder eine Nachahmung, ein Aehnlichwerden oder ein Streben nach der Wiedervereinigung mit der Gottheit, oder ein Göttlich-Seyn- oder Werden fordert, ist einzig und allein ein Moral-System der Vollkommenheit. Jener Verwurf, welcher dem Moral-Systeme der Vollkommenheit, besonders in der Form, wie es bei Spinoza erscheint, gemacht werden kann: — daß es leicht zur Immoralität führe, und geradezu das böse Princip befördere, insofern es den Keim zum Hochmuthe enthalte, trifft auch die auf ein Vernunft-Princip gebauten Systeme, und zwar ganz vorzüglich das stoische. Kant hat sich sehr dagegen zu verwahren gesucht, und wenn es bei Fichte nicht so stark erscheint, wie dieses dem Charakter seiner Denkart gemäß seyn uußte, so liegt der Grund davon in andern Umständen des Zeitgeistes, der ihm nicht erlaubte, sich so kräftig wie die Stoiker zu äußern, in der freiwilligen Selbstbeschränkung seiner Denkart, und einer gehei-

men Furcht vor dem Resultate, worauf ihn eine streng fortgeführte Consequenz leiten müsse.

Schleiermacher's Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, aber er ist für das Eigenthümliche in der Sittlichkeit. Ueber den Begriff der Eigenthümlichkeit werden wir am Schlusse unserer Moral sprechen.

Von dem stoischen Moral-Systeme läßt sich sagen, daß es eigentlich immoralisch sey, weil es ganz besonders auf einem Ideal von Kraft beruht, welches nothwendig zum höchsten Hochmuth führen muß, da hingegen von den andern Systemen der Vernunft und der Vollkommenheit doch nur zu sagen ist, daß bloß der Keim zum Hochmuthe in ihrem Princip liege. Ueber die Stoiker ist Schleiermacher's Kritik der Moral nachzusehen.

Wir sind in unserer Untersuchung zuerst von jenen Systemen ausgegangen, die, insofern sie sich auf ein Sittengesetz gründen, mit unserer Philosophie einige Aehnlichkeit haben, aber insofern sie die sittliche Gesetzgebung aus der Vernunft ableiten, verworfen wurden. Dann folgten die empirisch-materialistischen Systeme der Engländer und Franzosen, die, als aus einer ganz niedrigen philosophischen Ansicht hervorgehend, keine nähere Prüfung verdienten, und endlich die auf das Princip der Vollkommenheit gebauten. Alle diese Moral-Systeme betrachten die Moral bloß theoretisch und sind schon darum für das praktische Leben mehr oder weniger unbrauchbar. Man könnte zwar der moralischen Ansichten noch mehrere anführen, aber sie werden in unserm Systeme selbst gelegentlich schon ihre Stelle finden. So hat man verschiedentlich versucht, eine Moral aufzustellen, deren Princip die Liebe ist. Die Untauglichkeit dieses Princips liegt, alles Andere gar nicht gerechnet, schon in der gänzlichen Unanwendbarkeit auf alle Rechtsfälle.

Auch könnte man die Selbstständigkeit zum Hauptgrundsatze der Moral machen wollen; dann müßte man aber die Selbstständigkeit nicht bloß auf die Vernunft, wie Fichte, sondern auf die ganze Kraft des Menschen beziehen.

Die Liebe ist der sittliche Trieb des Menschen. Der ideale Begriff der Liebe gehört wesentlich mit zur Sittlichkeit.

Auch die Selbstständigkeit, die Freiheit, als gesammte ausgebildete Kraft des Menschen, ist eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Diese bestehe nun, worin sie wolle, so muß doch eine selbstständige Kraft daseyn, das für gut und sittlich erkannte mit entschlossenem, standhaftem Willen zu wirken, und alle Hindernisse, die seiner Ausübung sich entgegenstellen, durch beharrliche Thätigkeit zu überwinden. Auch müssen alle Kräfte des Menschen zu diesem Endzwecke verbunden seyn. Ein Mensch, der keine selbstständige Kraft, oder in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden, keinen Charakter hat, kann auch nicht sittlich seyn.

Beide Begriffe, der Selbstständigkeit sowohl als der Liebe, gehören wesentlich zur Sittlichkeit. Allein ein taugliches Moral-System läßt sich nicht auf sie bauen. Isolirt, an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein göttliches Gesetz, fallen sie ganz zusammen mit dem Princip der Vollkommenheit.

Die sittliche Liebe für sich betrachtet ist der reine, sittliche Trieb. — Der Mensch, würde es dann heißen, der die bloß sittlichen Triebe hat, ist der unvollkommene, der den höheren sittlichen Trieb hat, ist der vollkommenere. Allein dieses ist eine bloß theoretische Betrachtung, die zu einem wahren sittlichen Leben und Handeln nichts beitragen kann.

Man kann zwar einer Moral nicht vorschreiben, was aus ihr folgen soll, als wenn z. B. kein Naturrecht sich aus ihr ableiten ließe. Allein sie muß praktisch überhaupt seyn. Dieses ist eine absolute Forderung, die sich nicht beseitigen läßt. Alle Praxis aber muß ausgehen von einem Gesetze, einer Methode, die befolgt werden soll, und wodurch alle Triebe und Kräfte des Menschen geregelt, geordnet und gemäßigt werden.

Es kann hier nun auch die Rede seyn von dem Verhältnisse des gemeinen Verstandes zur Philosophie. In Rücksicht des Theoretischen kann dem gemeinen Verstande durchaus nicht verstattet werden, mitzusprechen, und nur als Phänomen kann er in der Untersuchung über das Bewußtseyn betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich aber im Praktischen. Die Moral hat ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Princip. Sie ist von der theoretischen Philosophie völlig abgesondert, da das Sittengesetz, worauf sie beruht, ein dem theoretischen Naturgesetze ganz entgegengesetztes Princip ist. Insofern nun das Sittengesetz in jedem sittlichen Menschen, freilich nur als Gefühl, sich kund giebt, jeder die Moral in sich selbst erkennen kann, ist hier die Aussprache des gemeinen Verstandes von großem Werthe. Der praktisch-moralische Mensch kann allerdings die Moral oft besser aus seinem Innern erkennen, als der Philosoph, der sich noch nicht moralisch ausgebildet hat. Und insofern behauptet Kant mit vollem Recht, daß die Moral nicht erfunden werden müsse. Aber zugleich hätte er einsehen sollen, daß schon wegen dieses Werthes, den die Erfahrung in der Moral hat, diese der theoretischen Philosophie nie ganz entsprechen kann, und daß es besser ist, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie offen zu gestehen, als zwischen beiden einen Zusammenhang erkünsteln zu wollen, wie er zum größten Nachtheile der Consequenz gethan hat.

Allein man unterscheide hier wohl, was objectiv ist in dem Ausspruche des sittlichen Menschen, und was nicht. In der Erkenntniß, die dieser durch innere und äußere Erfahrung, durch das Leben selbst sich erwirbt, ist Objectives und Subjectives gemischt. Welche Verschiedenheit herrscht nicht in den Sitten entfernter Nationen und Zeiten! — Wir finden hier überall Objectives und Individuelles, Locales, Temporelles, Nationales so verschmolzen und verwebt, das man wohl vergeblich nach einem befriedigenden Resultate suchen würde, ein festes Moral-System daran anzuknüpfen. Allein es muß Rücksicht immerhin auf die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes genommen werden, wie uns die Geschichte diese bei verschiedenen Nationen und Zeitaltern aufzeichnet.

Die Moral des sittlich-gebildeten Menschen, historisch dargestellt, die Geschichte der Sittlichkeit überhaupt mit Ausschließung alles Theoretischen, die Sittengeschichte aller Nationen und Zeiten, soweit wir diese ergründen können, diese würde uns

das wahre selbstständige System des allgemeinen Verstandes aufzeigen.

In der Moral muß die Philosophie sich Raths erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. Aus dem Princip allein läßt sich ein vollständiges praktisch-anwendbares Moral-System nicht aufstellen, sondern aus der moralischen Erfahrung müssen für das Ganze gewisse Data hergenommen werden. In der Moral darf der Philosoph nichts erfinden, sondern hier muß er die Erfahrung fragen, aber nicht etwa die Erfahrung seines eigenen Lebens, weil er dann nur philosophische und moralische Selbst-Bekenntnisse aufstellen würde. Auch darf er nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und locale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters, einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offen liegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.

Man hat gewöhnlich bei Aufstellung des Moral-Systems auf die moralische Erfahrung, die Sittengeschichte, zu wenig Rücksicht genommen, oder aus Mangel an historischer Einsicht sich nur an das nächste Temporelle und Locale gehalten.

Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung über die moralischen Begriffe anderer Nationen und Zeiten einzig auf die bei den Griechen und Römern und im Mittelalter herrschenden Ideen, da diese gewissermaßen zusammenhangen und ein Moral-System ausmachen, welches neben die ersten gestellt zu werden verdient.

Die populären Tugenden der Griechen waren Mäßigung, Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Um diese drehen sich alle ihre sittlichen Begriffe.

Es zeigt sich bei genauerer Prüfung deutlich, daß das Ideal von Tugend, welches diesen Begriffen zum Grunde liegt, ein physisches sey. Es sind bloß physische Vollkommenheiten, die man auch an einem wohl abgerichteten Thiere finden könnte. Von der Gerechtigkeit kann man dieses nicht sagen; aber sie hängt auch nicht mit den andern zusammen.

Die Mäßigung ist als eine Art von Klugheit, Verständigkeit in Rücksicht der Willfahrung oder Lenkung, Beherrschung der Begierden anzusehen, die Tapferkeit als eine verständige Behandlung der Gefahren, da wirklich nichts unverständiger ist, als die Furcht. Die Klugheit kann endlich auch wieder als eine Mäßigung, als ein gewisses Maaß im Denken betrachtet werden.

Das Princip, welches dem Ganzen zum Grunde liegt, ist der Begriff der Kraft. Freilich muß dieser in seiner vollen Ausdehnung genommen werden, als Ausbildung des ganzen Menschen, aller seiner Fähigkeiten und Kräfte, der physischen sowohl wie der geistigen.

Wollte man diesen Begriff in der edelsten, sublimirtesten, geistigsten Gestalt auffassen, so würde er mit dem Princip der Vollkommenheit in Eins zusammenfallen. Allein so hoch stand er bei den Griechen noch nicht. Es ist bei ihnen ein durchaus physischer Begriff, selbst der Verstand wird ja bloß praktisch und materiell genommen.

Wenn auch von der Gerechtigkeit bei den griechischen Philosophen und Moralisten viel die Rede ist, so braucht man nur auf den sittlichen Begriff des ganz praktischen Menschen, so wie dieser aus der Betrachtung der großen historischen Begebenheiten im Thucydides ꝛc. hervorgeht, aufmerksam zu reflectiren, und es wird sich gleich zeigen, wie sehr sie Gerechtigkeit anderen Tugenden, z. B. der Klugheit, Tapferkeit, unterordneten, wie schwach und unvollkommen der ganze Begriff bei ihnen war, und wie im bürgerlichen Leben es vielmehr Maxime war, sich alles zu erlauben, was man mit Klugheit, Verstand, Kraft und Mäßigung auszuführen überzeugt war.

Indessen ist es nöthig, hier zu bemerken, daß in den ältesten Zeiten bei den Griechen der Begriff der Frömmigkeit sich vorfindet, worunter sie überhaupt die Ehrfurcht gegen Alles was religiöse Achtung, so wie die Entfernung von Allem, was religiösen Abscheu verdient, verstanden. Dieser Begriff hat sich nachher völlig verloren.

Bei den Römern finden wir fast dieselben Volks-Tugen-

den. Der Römischen Volks-Moral lag, wie der griechischen, dasselbe physische Ideal von Tugend und Vollkommenheit zu Grunde. Doch waren bei ihnen noch der Begriff der Standhaftigkeit, als Treue gegen ein Gesetz, und der Würde sittliche Begriffe. Die Idee der Tugend war bei ihnen durchaus verknüpft mit der bürgerlichen Thätigkeit und obrigkeitlichen Würde.

Auch bei den Römern, wie bei den ältern Griechen, war der Begriff der Frömmigkeit herrschend, allein bei jenen erhielt er sich viel länger, wie sie denn überhaupt ein ungleich moralischeres, tugendhafteres, religiöseres Volk waren.

Wenn schon die Volks-Moral der Römer einen Vorzug vor der griechischen verdient, so ist jene des Mittel-Alters, in Hinsicht ihres höhern sittlichen Charakters, unendlich über beide erhaben. Die einzelnen Begriffe sind hier so würdig, schön und sittlich, als man sie nur immer denken kann. Das einzige, was man tadeln kann, ist, daß sie nicht auf einem gemeinschaftlichen Princip beruhten, zu sehr unter sich getrennt und verschieden waren, und als einzeln für sich bestehend betrachtet wurden.

Die Tugenden waren nach den Ständen verschieden: Frömmigkeit für die Geistlichen, Ehre für die Ritter, und Fleiß und Gehorsam für die niedern Stände: diese Trennung wurde zu scharf genommen, zu weit fortgesetzt, so daß es scheinen konnte, als ob diese Tugenden auch nur einzeln für jeden Stand gelten, und nicht auch auf die andern anwendbar wären, z. B. die Frömmigkeit nur dem Geistlichen, nicht aber dem Kriegerstande zieme.

Für die Volks-Moral ist diese Trennung jedoch kein großer Fehler. Man kann von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes immer nur einzelne Resultate fordern. Der eigentliche wahre Grund und Zusammenhang muß erst durch die Philosophie in diese Principien gebracht werden.

Wenn übrigens von Volks-Moral die Rede ist, so versteht es sich, daß hiermit nur die bei einer Nation oder

in einem Zeitalter allgemein verbreiteten und herrschenden moralischen Ideen und Grundsätze gemeint sind Was die bessern Philosophen oder Religions-Lehrer in der Moral aufgestellt und gelehrt haben, gehört in eine andere Sphäre.

Wir gehen nun zum eigentlichen Moral-System über.

Neuntes Buch.

Die Moral.

Wir haben in der Kritik aufgestellt, daß, obgleich der Moral nicht vorauszubestimmen und vorzuschreiben sey, was aus ihr folgen müsse, doch das von ihr zu fordern sey, daß sie auf der Idee eines Gesetzes beruhe, deswegen, weil sie praktisch seyn müsse, alle Praxis aber eine Methode, eine Anleitung, wonach sie verfahre, voraussetze, und diese ohne Gesetz nicht möglich sey.

Auch zeigten wir, daß die Moral-Systeme, welche nicht auf einem Gesetze beruhen, und nur theoretisch sind, wie die der Vollkommenheit, ihren Zweck nicht erfüllen.

Das Sittengesetz aber leiteten wir aus der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes ab, welche eine Thätigkeit des Anhaltens und Beharrens ist, und nicht aus Nothwendigkeit und Beschränkung, sondern aus Freiheit und Liebe, nicht aus Armuth, sondern aus Fülle, mit einem Worte, aus Barmherzigkeit entspringt.

Diese Thätigkeit ist der Thätigkeit der Natur, dem steten Werden und Entwickeln geradezu entgegengesetzt. Sie hält die Entwickelung auf, beschränkt sie, damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden.

Und so ist denn das Sittengesetz von dem Naturgesetze, und mit ihm die praktische Philosophie von der theoretischen grundverschieden.

Daß in allem Sittengesetz etwas Beharrendes, Beschränkendes, Mäßigendes enthalten seyn müsse, bestätigen schon die Aeußerungen des sittlichen Verstandes, ohne daß deswegen das Sittengesetz, wie bei uns, als der Wille Gottes erkannt werde.

Welche Erkenntniß denn auch nicht nothwendig mit der Ausübung des Sittengesetzes verbunden seyn muß, wenn nur das Sittengesetz seinem Wesen nach dem Willen Gottes gleich und gemäß ist.

Die Einsicht davon wird freilich das Sittengesetz erst vollkommen befestigen, und zur Philosophie der Moral ist sie unerläßlich.

Welche Erscheinung im sittlichen Gemüthe entspricht nun dem Sittengesetz? und was nennen wir überhaupt Sittlichkeit am Menschen?

Bei der Frage über die Sittlichkeit, besonders im Gegensatze der Rechtlichkeit, sind alle Moralisten darin einverstanden, daß die Sittlichkeit nichts Aeußeres sey, daß es dabei nicht ankomme auf äußere Handlungen, sondern auf die innere Gesinnung. Alles Aeußere ist nicht der Mensch selbst, in der Moral aber ist von der innern Thätigkeit des Menschen die Rede, von der innern geistigen Bildung und Vollendung des Menschen; die Sittlichkeit kann daher auch nur ein inneres Princip seyn.

Diejenige Erscheinung nun im menschlichen Gemüthe, welche diese innere Gesinnung ausdrückt, und dasjenige Wort in der Sprache des Lebens, welches sie bezeichnet, ist die Treue. Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, oder Pflicht, oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprincip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugenhaft seyn. Gesetzt auch, daß man in der Auslegung der Treue sich irren, oder in seinen äußern Handlungen dagegen fehlen könnte, so würde doch nur die innere wahre Gesinnung über die Sittlichkeit entscheiden.

Es ist hier noch nicht bestimmt worden, ob man aus Liebe,

oder aus Pflicht, oder aus beiden zugleich treu seyn soll. Alle drei Fälle können Statt finden. Diese Unbestimmtheit aber ist dem höchsten Princip der Sittlichkeit nothwendig. Die Treue ist höher als Liebe und Pflicht, umfaßt sie beide. Treue ist der Inhalt des Sittengesetzes und sonach auch der ganzen Tugend.

Man kann die Sittlichkeit nicht in äußere oder einzelne Handlungen, noch in einzelne Fertigkeiten und Kräfte setzen, wie dieses bei den Moralisten der Fall ist, die die Verständigkeit zum Princip der Moral machen.

Anmerk. Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben.

Läßt man die Sittlichkeit in äußern Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen bestehen, so wird die ganze Beurtheilung der Sittlichkeit der Vernunft überlassen.

Nicht allein die zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern auch jene, wo wir durch Gefühle bestimmt werden, gehören zur Sittlichkeit, und alle Fertigkeiten und Kräfte des Menschen sind dem Sittengesetze unterworfen. Dadurch wird das Sittengesetz zwar sehr erweitert, aber auch zugleich sehr ausführbar gemacht.

Man kann zwar nicht den Grad der Ausführbarkeit von einer Moral voraus verlangen, aber praktisch überhaupt muß sie seyn; das muß mit Recht gefordert werden, daß das Sittengesetz nicht schlechthin unmöglich zu erfüllen sey.

Dieser Fehler fällt vorzüglich Kant zur Last. Er dehnt die juristische Strenge des Sittengesetzes so sehr auf die Uebereinstimmung aller innern Gesinnungen und Handlungen aus, daß zwischen dem, was in der Erfahrung Sittliches sich findet, und zwischen dem Sittengesetz selbst eine ungeheure Kluft entsteht. Er geht nicht auf das, was die Seele und der Geist in allen Handlungen ist, sondern er umfaßt alle einzelnen Handlungen, und fordert in seiner Einseitigkeit, daß diese alle dem Sittengesetz entsprechen sollen, ohne darauf zu sehen, daß, wenn das höhere Princip des Sittengesetzes im Ganzen herrschend

ist und siegend, und nichts in directem Widerspruch dagegen ist, die einzelnen Handlungen nicht in ihrem ganzen Umfange genau dadurch bestimmt zu seyn brauchen, und ihm auch in verschiedenen Graden entsprechen können. Eine solche allzu große Strenge in der Moral führt zu einer Art von Verzweiflung an der Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes, und so endlich zu einem gänzlichen Unglauben und Skepticismus. Kant sucht das zu vermeiden, indem er behauptet, man könne sich einer steten Verbesserung seiner Gesinnung gewahr werden; allein eine solche stete Annäherung findet wohl bei dem Princip der Vollkommenheit statt, nicht aber bei einem Sittengesetz. Entweder ist mein Betragen diesem adäquat, oder durch eine ungeheure Kluft davon getrennt. Auch liegt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, das kantische Sittengesetz auszuführen, schon in der Forderung: daß bei jeder einzelnen und noch so speciellen Handlung die Bestimmungs-Gründe deutlich gedacht werden, während es doch viele wichtige Bestimmungs-Gründe gibt, die gar nicht gedacht werden. Unser Sittengesetz umfaßt hingegen das ganze formlose Bewußtseyn.

Endlich ist auch bei Kant das Sittengesetz unbestimmt und mystisch aufgestellt. Kant hat gar keine Mittel und Wege angegeben, das Sittengesetz zu realisiren. Es ist ihm überhaupt etwas Mystisches, das in dem Menschen auf eine unbegreifliche Weise da sey, ohne daß man weiß, wie und woher? Sein moralischer Imperativ, und Alles was damit zusammenhängt, die Freiheit ꝛc., ist gar nicht so rein vernünftig, wenigstens bleibt immer noch die Möglichkeit, etwas Anderes daran anzuknüpfen. Später löst er ihn zwar in Vernunft-Mäßigkeit auf, allein doch nicht ganz rein. Es liegt immer noch mysteriöses Gefühl zu Grunde.

Bei Fichte ist das Materiale der Sittlichkeit deutlicher und näher bestimmt; es besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit. Fichte's kategorischer Imperativ ist rein vernünftig (daß überall nach Gesetzen und Zwecken der Vernunft gehandelt werde) und daher sehr begreiflich; nur gehört dazu ein Mensch, in dem die Vernunft den höchsten Grad von Vollkommenheit errreicht hat.

Aus der Vernunft aber kann auch die reine Selbstbestimmung nicht einmal folgen, da die Vernunft ja gerade der beschränkte, gebundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist, aus welchem die Freiheit auf keinerlei Weise herzuleiten ist. Daher es sehr begreiflich wird, wie alle Versuche, die Freiheit aus der Vernunft zu deduciren, nicht gelingen konnten, weil man eben da die Freiheit suchte, wo sie gerade nicht ist, und nicht seyn kann.

Anmerk. Wenn der Philosoph den Zusammenhang zwischen der Moral und der theoretischen Philosophie nicht findet, so kann er doch die Gültigkeit der Moralität anerkennen als eines von der Philosophie geschiedenen Princips. Allein er darf nicht wie Kant diesen Zusammenhang erkünsteln wollen, sondern soll ihn lieber frei und offen gestehen.

Die Kantische Moral ist dialektisch leicht und viel leichter als die Fichtische anzugreifen, da sie eines Theils mit seiner theoretischen Philosophie gar nicht zusammenhängt, indem die Vernunft, welche in der Speculation skeptisch vernichtet wird, in der praktischen Philosophie ihre volle Gültigkeit haben soll. Andern Theils beruht ja Kant's Moral-System nach seiner eigenen Ansicht auf einem grundlosen Princip, indem er selbst sagt, daß das Sittengesetz unerweislich ist.

Um sich den Beifall zu erklären, den das Kantische Moral-System durchgängig gefunden hat, muß man auf die Grundidee, von der er ausging, zurückgehen. Das Unsichere, Schwankende aller damals herrschenden Moral-Systeme führte Kant auf die Idee, ein ähnliches, schlechthin allgemein geltendes Gesetz, wie Newton in der physischen, auch in der moralischen Welt aufzustellen.

Dieses Drängen nach Objectivität in der Moral führte ihn auch auf den Gedanken, alle Moral in Jurisprudenz zu verwandeln, indem diese, auf einer praktischen Nothwendigkeit, auf Principien, die selbst von immoralischen Menschen anerkannt werden, beruhend, solch eine Objectivität hat, daß sie allein für sich bestehen kann. Aber das Streben nach Objectivität

bewegte Kant noch zu etwas Anderem, was auf die in seinem Moral-Systeme herrschende Denkart noch größern Einfluß hatte: er schloß sich nämlich so wie einerseits an das Recht, so anderseits an die Religion und zwar ganz positiv an das Christenthum an.

Diese Tendenz ist selbst in den Haupt-Maximen und Begriffen gar nicht zu verkennen.

Allein es ist auch bloßes Streben nach Objectivität, was Kant auf das Christenthum führte, nicht innerer, natürlicher Zusammenhang seines Systems mit den Grundsätzen des Christenthums, und gerade hier zeigt sich, wie wenig seine Moral mit seiner theoretischen Philosophie zusammenhange; denn alle jene christlichen Begriffe folgen gar nicht aus dieser, sondern aus Nothbehelf, und mit einer gleichsam schwankenden Ueberzeugung greift er nach ihnen. —

Im Ganzen hat denn doch die Vernunft das Primat in seiner Moral; wie sehr dieses dem Geiste des Evangeliums widerspreche, braucht kaum gezeigt zu werden, denn nach diesem ist die Vernunft etwas Untergeordnetes, Niederes, ja selbst Schlechtes und Verwerfliches.

Wenn daher auf eine Uebereinstimmung der Grundsätze der Moral mit den Lehren des Evangeliums gesehen werden sollte, so würde eine Philosophie, welche, wie die unserige, der Vernunft die nämliche untergeordnete Stelle anweiset und sie in Hinsicht des übermüthigen Gebrauchs des Egoismus ebenso verwerflich findet, dazu vorzüglich seyn, und hier wäre es vollkommene Uebereinstimmung, aus innerer Aehnlichkeit, nicht willkürlich grundloses Anschließen, wie bei Kant. In eine Moral aus bloßer Vernunft, wie er sie doch hat liefern wollen, paßt das Christenthum gar nicht; daher denn auch bei dem innern Mangel an Zusammenhang und Consequenz Alles unbestimmt hin und her schwankt, und alle Augenblicke in das Gebiet des Unglaubens hinüberschweift.

Indessen verdankt die Kantische Moral gerade ihrer christlichen und juridischen Tendenz ihre so allgemeine Verbreitung und Annahme, weil die Jurisprudenz und ganz besonders das

Christenthum in seiner Consequenz einen sehr objectiven, für sich begründeten, unbezweifelten Werth haben. —

Die Schwäche des Kantischen Systems, seine innere Inconsequenz suchte Fichte durch eine strenge Deduction des Moral-Princips aus dem ersten Grundsatze seiner Philosophie zu heben: er hat wirklich die Moral rein aus der Vernunft hergeleitet. — Die Verschiedenheit beider ist besonders in dem Begriffe der Freiheit merkbar. Kant ist die Freiheit etwas ganz Mystisches, Unbegreifliches, was blos vorausgesetzt und geglaubt wird; Fichte, als consequenten Idealisten, ist das absolut Höchste das erste Ursprüngliche, wovon er ausgeht.

Der Tendenz des Ganzen nach ist auch Kant's Moral eine Moral der reinen Vernunft, da auch sie von der reinen Selbstbestimmung durch die Vernunft anfängt, was aber Fichte weit consequenter durchführt; seine Moral ist völlig identisch mit seiner theoretischen Philosophie, die gleichfalls mit der reinen Selbstbestimmung des Ichs anfängt, und es ist blosses Anschließen an Kant, wenn er die Moral von der theoretischen Philosophie abgesondert behandelt. Auch Fichte schloß sich wie Kant an das praktisch viel geltende, theoretisch aber sehr unvollkommene Naturrecht an, worauf er dann, wie auf die Moral, seine so künstlich ausgebildete und in wissenschaftlicher Hinsicht so höchst vollendete Methode anwandte. Das Urtheil über die Fichtische Moral ergiebt sich von selbst aus der Betrachtung, daß sie auf der Vernunft beruht; denn wie kann eine auf ein untergeordnetes Vermögen gebaute Moral die rechte seyn? Aber auch eine reine Selbstbestimmung aus Vernunft ist nicht möglich, da die Vernunft ja gerade der beschränkt gefundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist. Und daher konnte Fichte ebenso wenig als Kant der Versuch gelingen, die Freiheit aus der reinen Selbstbestimmung — Selbstgesetzgebung der Vernunft herzuleiten. Beide drückt die nämliche Schwierigkeit, der nämliche Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der auf diese Weise auch nicht zu heben ist; denn man sucht da die Freiheit, wo sie nicht ist und nicht seyn kann. Schon bei den Stoikern ist die Lehre von der Freiheit

wegen dieser Ableitung aus der Vernunft überaus schwer und unbegreiflich; bei Kant ist es nun neuerdings der Fall, und bei Fichte, dem Consequentesten und in Rücksicht der Methode Künstlichsten, am allermeisten.

Anmerk. Es ist einleuchtend, daß die vorzüglichsten der von dem Primat der Vernunft ausgehenden Moral-Systeme für das Recht manches Bedeutende enthalten können. Das Recht nimmt eine der Moral weit untergeordnete Stelle ein und bezieht sich blos auf das gemeine Praktische; allein selbst für das Naturrecht wird doch die moralische Ansicht für die Endbetrachtung des Ganzen weit höhere Resultate aufstellen.

Daß übrigens beide Systeme viel Vortreffliches enthalten, wird nicht geläugnet, und ist schon aus dem Grunde leicht erklärbar, weil die Moral mit der theoretischen Philosophie eben nicht in dem genauesten Verhältniß zu stehen braucht und sehr gut für sich behandelt werden kann. Wir beschränken uns übrigens in unserer Kritik der verschiedenen Moral-Systeme auf das Grund-Princip und sein Verhältniß zu der theoretischen Philosophie jener Philosophen; auf das Einzelne kann sich unsere Untersuchung nicht einlassen.

Die Kritik der Moral braucht überhaupt nicht so ausgedehnt zu seyn, wie die der theoretischen Philosophie; sie darf zu ihrem Zwecke unter den verschiedenen Systemen nur diejenigen auswählen, die aus den höheren Gattungen der Philosophie hervorgehen; auf die untergeordneten, denen eine niedere philosophische Ansicht zum Grunde liegt, z. B. die der Epicureer, Cyrenaiker des Aristippus, der Franzosen, Engländer, welche in dem Mitleide das Moral-Princip suchen, braucht sie sich nur oberflächlich einzulassen und kann sie alle in Masse abfertigen.

Alle jene Moral-Systeme, die das Vergnügen, die Lust und das Gefühl des Mitleidens (und das Vergnügen, das wir dabei genießen) zum Grund-Princip ihrer Moral machen, alle diese gehen nur aus einer ganz niedern theoretischen Philosophie, dem Empirismus, Materialismus hervor, sind wie diese selbst schlecht begründet, unhaltbar, sich selbst widersprechend

und aufhebend, und daher in der Geschichte der Philosophie von geringer Bedeutung.

Allenfalls verdiente der Unterschied der Epicureer und Cyrenaiker (Aristippus), wovon die einen die positive Lust in Bewegung, die andern die negative Lust als Zustand der Ruhe, der Schmerzlosigkeit, als das höchste Gut des Menschen ansehen, einige Aufmerksamkeit, indem hier die eine Ansicht offenbar ein edleres Streben verräth und mit einer großen Herrschaft über die Sinnlichkeit und einer großen Strenge dieser Herrschaft sich sehr gut verträgt, während die andere das gemeine Vergnügen, den körperlichen Sinnenkitzel, weil da der Mensch weit lebhafter afficirt und bewegt werde, zum höchsten Gute machten, und ihm vor dem ruhigern, geistigen den Vorzug gab.

Allein es ist überhaupt widersinnig und widernatürlich, die Lust zum Zwecke, ja zum Zwecke aller Zwecke zu machen. Die Lust ist etwas ganz Natürliches, sie muß, wenn sie wahr und rein seyn soll, von selbst entstehen, sie läßt sich nicht erkünsteln noch erzwingen. Weder Lust noch Schmerz kann also zum Princip der Moral und des Naturrechts gehören; nicht zu erwähnen, daß sich aus dem Princip der Lust und des Vergnügens kein Princip des Rechts entwickeln und aufstellen läßt.

Betrachten wir aber die Lust in Beziehung auf die Theorie der Erinnerung, wo außer den Grundzahlen auch von den Grundgefühlen die Rede war, so erscheint sie in einem höhern Lichte: die wahren Freuden und der wahre Schmerz sind wirkliche Offenbarungen der Natur. In dem starken, reinen, von selbst entstehenden begeisterten Gefühle der Lust offenbaren sich die Geheimnisse der Natur, es öffnen sich die innersten, verborgensten Quellen, und aus der geheimsten Tiefe ihres unendlichen Lebens regen die Grundkräfte sich auf und ergreifen den Menschen mit einer unwiderstehlichen Macht und Stärke.

Nicht allein in dem Gedanken, sondern ganz vorzüglich in dem Gefühle ist die Wurzel und die Quelle alles Bewußtseyns der Natur und Wahrheit, und in jenen Grundgefühlen tritt die höhere Natur des Menschen aus dem dunkeln Seelengrunde

in ihrer reinsten, erhabensten Gestalt auf. Jedes wahre, inhaltsvolle Vergnügen ist, wie das Gefühl selbst, etwas Ernstes, Ursprüngliches, Heiliges; dieses zum Zwecke machen, berechnen, erkünsteln oder erzwingen wollen, hieße es entweihen, zerstören und gleichsam Hand an seine eigene Organisation legen. —

Anmerk. Wer die Lust erkünsteln will, zeigt deutlich, daß er die wahre Lust gar nicht kenne, der Begeisterung nicht fähig sey. Die absichtsloseste Lust ist die höchste: — ein recht vergnügtes Kind wird es immer unbewußt seyn.

Wer das Vergnügen berechnet, gibt dadurch hinreichend zu erkennen, daß er ohne alle Begeisterung sey. Da nun gerade diese der Anfang alles Höhern im Menschen ist, so kann man leicht zeigen, daß sein Vergnügen kein höheres, wahres, inhaltsvolles Gefühl, keine reine, geistige Freude sey, da diese keinen andern Gegenstand haben kann, als die unendliche Welt, und ohne Begeisterung gar nicht zu denken ist.

Nur wenn man der wahren Begeisternng nicht fähig ist, diese gar nicht kennt, kann man die Lust erkünsteln und erzwingen wollen, oder behaupten, jedes Vergnügen, das sich eben über das Gemeine, Sinnliche, Thierische erhebt, sey ein höheres, geistiges Gefühl, wie denn jene Moral-Philosophen sich immer darauf berufen, daß ihre Lust durchaus nur ein höheres, geistiges Vergnügen sey. Allein durch die Beziehung auf das Unendliche erhält das Gefühl eine höhere Gestalt, und insofern es bei seinem Erwachen den Menschen über die Schranken des gewöhnlichen Bewußtseyns in die unendliche, göttliche Welt hinwegreißt, ist es nothwendig mit der Begeisterung verbunden; dies gilt auch von dem Vergnügen, wenn es anders eine wahre, reine, geistige Freude ist, und nicht ein beschränktes irdisches Gefühl.

Den höchsten Grad von Verkehrtheit und Entartung hat die französische Schule erreicht. Hier ist gar nicht an jenen Unterschied zwischen Vergnügen in Ruhe und Bewegung zu denken, sie ist weit entfernt, das Vergnügen, wie Epikur, im Negativen zu suchen, sie nimmt die Lust ganz grob und materiell, ohne daß dabei an ein philosophisches Princip gedacht werde.

Die englische Schule, welche die Moral auf ein sympathetisches Moral-Gefühl baut, ist nur um ein Weniges von dieser ganz groben, verkehrten Ansicht entfernt. Die feinere Lust, die in der Rührung, dem Wohlthun gefunden wird, ist denn doch immer nur Lust, freilich auf ein weit edleres, patriotisches, geselliges Gefühl gegründet, aber Vergnügen bleibt der einzige höchste Zweck in Beziehung auf sich selbst, — Egoismus der Grundcharakter.

Diese sympathetische Moral ward bloß deswegen ausgedacht, um in die Moral des Egoismus einige Objectivität zu bringen. Das Princip des Vergnügens, an die Spitze der Moral als das höchste Gut des Menschen und letztes Ziel aller seiner irdischen Bestrebungen gesetzt, muß wirklich in den zügellosesten Egoismus ausarten, und die geselligen Verhältnisse verkehren und vernichten. Um nun die höhern Ansprüche der Menschheit auf einige Weise zu retten, suchte man den Begriff des Vergnügens, so viel es sich immer thun ließ, zu verfeinern und zu veredlen. Allein das Grundprincip blieb auch unter dieser annehmlichen Gestalt immer dasselbe. Wenn bei einigen englischen Moralisten diese Beziehung auf sich selbst, dieser feine Egoismus nicht statt hätte, so wäre ihr Gefühl als reines Mitleid zu erklären.

Es ließe sich nun sehr gut die Möglichkeit einsehen, daß man den Versuch machte, die Moral, anstatt auf Vernunft- oder Rechts-Principien, wie bisher so oft geschehen ist, auch auf das Gefühl zu gründen, und dieses würde auch mit unserer Philosophie harmoniren, wo dem Gefühle der Vorzug vor dem Bewußtseyn gegeben worden; aber dieses mußte denn doch vor allen Dingen ein wirklich und wahrhaft höheres, auf das unendliche Göttliche sich beziehendes Gefühl seyn. Ein solches ist im Ganzen die Liebe; eine wahre Moral des Gefühls würde also gleich bedeutend seyn mit einer Moral der Liebe. Dieses ist nun gar nicht anwendbar auf das sympathetische Gefühl des Wohlwollens, des Mitleidens, der Rührung; dieses ist zwar edler, geselliger und wohlthätiger, als die gemeine Sinnenlust des groben Egoismus, aber immer doch noch ein niederes, beschränktes, endliches, sinnliches Gefühl.

Alle jene Moral-Systeme, die Kant die heteronomischen nennt, können als aus einer niedern theoretischen Ansicht, aus einer empirischen Philosophie hervorgehend, in unserer Untersuchung auf eine prüfende und erläuternde Kritik gar keinen Anspruch machen. Dahingegen haben wir vorzüglich auf jene zu sehen, die aus den drei höhern Arten der Philosophie hervorgehen, dem Realismus, Dualismus und Idealismus. Von der letztern Art (aber eines unvollendeten Idealismus) waren die bereits betrachteten Moral-Systeme von Kant und Fichte; auch gehört das stoische, welches mit diesen beiden fast auf eins hinauskommt, dahin.

Geht man die Geschichte der Moral mit Aufmerksamkeit durch, und sieht besonders auf jene Principien, die eine sehr philosophische Deutung zulassen, so findet man, daß das Princip der Vollkommenheit am meisten ausgebreitet sey, verschiedenartigen Systemen gemeinschaftlich zum Grunde liege, und je nachdem die Elemente der theoretischen Philosophie verschieden sind, auch eine andere Deutung erhalte. Es verdient also dieses Princip eine besondere Prüfung.

Gegen das Princip der Vollkommenheit überhaupt läßt sich der Einwurf machen, daß es ein bloß theoretisches Princip sey, das keine praktische, moralische Gültigkeit haben könne.

Nach diesem Princip wird auf die eine oder die andere Weise Tugend und Sittlichkeit für einerlei erklärt mit der Realität. Je mehr der Mensch von dieser besitzt, desto sittlicher ist er. Dieses ist eine theoretisch vollkommen begründete Wahrheit. Der Vater ist nur insofern der Schöpfer zu nennen, als er alle Wesen zur Vollendung hinführt, das Reelle in ihnen zur Reife bringt; und nur das, was zu dieser vollendeten Reife durchgedrungen ist, was unter der Leitung des Sittengesetzes zur schönsten Eigenthümlichkeit sich ausgebildet hat, hat natürliche, wahre Realität. Der Mensch muß sich selbst die höchste Realität, die Unsterblichkeit verschaffen. Der unsittliche Mensch hat, von dem höchsten Standpunkt angesehn, gar keine Realität; wo das Individuum sich nicht zur sittlichen Vollendung durcharbeitet, da kann auch keine höhere individuelle Realität ent-

stehen. Nur das Gute, sittlich Vollkommene ist das Reelle, was unsterblich leben wird, während das Böse trotz allem Schein von Kraft und Herrschaft sich am Ende in Leerheit und Nichtigkeit auflöst. Allein dieses ist ein bloß theoretisches Princip, das zu keiner wahren Moral verhelfen kann. Von dem eigentlich Moralischen ist da gar nicht die Rede. Dieses liegt viel höher. Um das Böse in und außer uns mit Erfolg zu bekämpfen, und auf jenem Wege nach der höchsten Vollendung durch alle Hindernisse hindurch mit Muth und Kraft rastlos weiter zu streben, bedarf es eines andern Princips, als dieser bloß theoretischen Einsicht, die zum Gebrauche auf keine Weise dienen kann. Wie wenig das Princip der Vollkommenheit zur wahren Moral führe, zeigt sich auch sehr deutlich bei der Frage über das Recht, die hieraus nicht befriedigend zu beantworten ist.

Das auf das Princip der Vollkommenheit gegründete Moral-System kann nur aus einer der höhern Arten von Philosophie entspringen. Wenn dieses nun doch zu keiner wahren Moral führt, so liegt der Grund entweder in der Art der höhern Philosophie selbst, die, wie z. B. der Realismus, eine unrichtige ist, keine gute Moral aufzustellen vermag; oder darin, daß die Philosophie, woraus das Moral-Princip entwickelt wurde, selbst noch nicht genug vollendet war, wie dieses bei dem Idealismus meistens der Fall ist.

Das Princip der Vollkommenheit ist verträglich mit allen drei Arten der höhern Philosophie. Wir wählen zur nähern Erläuterung und Bestätigung dieser Behauptung drei Haupt-Repräsentanten dieser Gattungen: Plato und Aristoteles bei den Alten, und Spinoza bei den Neuern.

Obgleich die platonische Moral in sehr naher Beziehung auf die Religion und die Gottheit zu stehen scheint, so beruht sie doch einzig und allein auf dem Princip der Vollkommenheit. Der ewigen Urbildung gemäß zu leben und zu handeln, und der Gottheit, als dem reinsten und höchsten aller Urbilder so ähnlich wie möglich zu werden, dieß ist das wesentliche, durchgehende Princip der platonischen Moral, wenn es auch nicht

mit so bestimmten Worten gesagt ist. Hier ist von keinem Willen der Gottheit die Rede; Platons Tugend ist eine Kunst; denn einem Urbilde sich ähnlich zu machen, ist ein künstlerisches Geschäft, ist Sache der ruhig und besonnen fortschreitenden, allmälig und planmäßig sich vervollkommnenden Bildung. In dringenden und schwierigen Verhältnissen des wirklichen Lebens ist aber oft gar keine Zeit vorhanden, so künstlerisch zu Werk zu gehen. Das Leben zu einem göttlichen Kunstwerke auszubilden, ist ein erhabenes Geschäft, das aber unmöglich als absoluter Zweck für alle Menschen kann aufgestellt werden. Allenfalls an den ruhigen Beschauer, den Priester, ließe sich diese hohe Forderung machen, nicht aber an Denjenigen, der im Leben rasch zu handeln hat, — den Krieger, den arbeitenden Geschäftsmann, die im stürmischen Drange der Begebenheiten zu dieser stillen, allmäligen, kunstmäßig berechneten Entwickelung und Bildung weder Gelegenheit noch Muße finden.

Auch ließe sich mit Grund der Einwurf machen, daß der Vater für den Menschen eine viel zu unverhältnißmäßige Größe sey, als daß dieser ihm ähnlich zu werden streben solle. Es läßt sich daraus keine Formel ableiten, nach welcher der Mensch leben könnte. Die Gottheit ist zu weit erhaben über den Menschen, als daß das Streben, ihm ähnlich zu werden, fruchtbar seyn könnte.

Hier stellt die christliche Moral das für die menschliche Thätigkeit weit angemessenere Gebot auf, den Willen des Vaters zu thun, indem man dem Sohn nachahme.

Mit diesem platonischen Princip der höchsten Vollkommenheit, als Gott-Aehnlichkeit gedacht, ist ein anderes im Oriente sehr verbreitetes nahe verwandt, welches fordert, daß man sich selbst völlig vernichte, um sich mit der Gottheit zu vereinigen, sich ganz in dieselbe aufzulösen und zu verlieren. Die höchste Vollkommenheit, wie sie Plato verlangt, ist von dieser excentrischen Idee nicht sehr weit entfernt. — Es ist dieses ein höchst gefährliches Princip, da es den Menschen antreibt, sein eigenstes, purstes Selbst, sein höchstes, eigenthümlichstes Leben gewaltsam zu zerstören.

Aristoteles, ungeachtet seine theoretische Philosophie idealistisch ist, hat diese doch nicht weit genug fortgeführt, um das wahre Moral-Princip zu finden. Unter einer andern Form stellt auch er nur das Princip der Vollkommenheit auf; nach ihm ist die reine freie Thätigkeit die Tugend. Daß er sich die Vollkommenheit als Thätigkeit denkt, ist ganz dem Charakter seines Idealismus gemäß.

Wahr ist es, daß ein Mensch nur so viel Realität hat, als wahre Thätigkeit in ihm ist. Könnte man die ganze Existenz eines Wesens durch alle Formen seiner Entwickelung durchgehen, so würde die Realität, die zurückbliebe, die Sittlichkeit bestimmen, die es in jeder dieser Formen gehabt hätte. Allein das ist immer nur eine Einsicht, die praktisch gar nicht anwendbar ist. Eben daß es für den physischen (so zu sagen) und theologischen Theil der Philosophie nichtig ist, zeigt, daß es für den moralisch — praktischen Theil nicht brauchbar sey.

Des Aristoteles Princip der Thätigkeit ist kein anderes, als das der Vollkommenheit, und daher gilt von ihm das Nämliche, was von diesem gesagt worden.

Noch ist in seiner Moral ein Princip vorhanden, welches mit der wahren Philosophie sehr übereinstimmend scheint, nämlich — daß alle Tugend in der Mitte liege.

Die wahre, selbstständige Thätigkeit muß freilich die Extreme umfassen und also in der Mitte liegen, aber hier fragt es sich eben, ob die Moral diese vollständige Thätigkeit fordere, oder nur jene mittelmäßige, die die Extreme bloß vermindert. Dieser Begriff des Maaßes kommt übrigens in seiner Philosophie nicht vor. Vielleicht schöpfte er ihn gar nicht aus dieser, sondern aus der gemeinen griechischen Praxis, wo das Princip der Mäßigung, der Schicklichkeit eine Volksidee war, wie bei den Christen die Liebe, die Aufopferung, die Demuth.

Auch würde es bei der Frage über die wahre Bedeutung des aristotelischen Begriffs des Maaßes darauf ankommen, ob er es annimmt als reine Selbst-Beschränkung, oder ob er es bezieht auf

eine Bestimmung des Maaßes, durch Gott der allen Wesen ihr Maaß bestimmt und angeordnet habe. Im erstern Falle würde dann dieses Princip nahe an die stoisch-fichtische Vernunft-Bestimmung gränzen, im zweiten aber mit unserm Moral-Princip übereinstimmen. Wahrscheinlich aber ist der ganze Begriff einzig aus der griechischen Volks-Moral genommen.

Man hat viel gegen die unvollkommene, unsystematische Form der aristotelischen Moral gesagt; allein erstens ist die Aechtheit dieser moralischen Schrift des Aristoteles gar nicht vollkommen verbürgt; dann war dieses aus seiner Philosophie leicht zu erklären, indem darin bewiesen wird, daß eine streng wissenschaftliche Moral nicht möglich sey, was mit dem Resultate unserer Philosophie einigermaßen übereinstimmte. Allein aus jener Unwissenschaftlichkeit der Moral schloß er überhaupt, daß die Moral auf Erfahrung sich gründen müsse, wie er sie dann auch als Wissenschaft sehr herabsetzte.

Daß Aristoteles aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt, und eben darum ist sie auch so speciell und local, und für unsere Zeit so wenig brauchbar.

Die merkwürdige Moral des Spinoza gründet sich ebenfalls auf das Princip der Vollkommenheit. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Ueberhaupt ist die Identification der Sittlichkeit und der Realität im Realismus zu Hause, welcher ja kein anderes Princip anerkennt, als das der reinen, einzigen, untheilbaren Realität.

Die Untauglichkeit dieses Princips zur Moral findet sich hier am deutlichsten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg, er behandelt es bloß als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz oder Gebot beziehen, sind ihm ohne allen Gehalt, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches und Reelles. Uebrigens ist sein Moral-System noch das vollkommenste, und so vollkommen, als ein auf das Princip der Vollkommenheit gegründetes Moral-System seyn kann.

Das Interessanteste in seiner Moral ist das Verhältniß zur

Gottheit, das dem nach Tugend strebenden Menschen gegeben wird. Spinoza nimmt zwei Haupttugenden an: Animositas und Generositas, wovon die eine die göttliche Kraft des Menschen aufregt in Beziehung auf ihn selbst, die zweite diese Kraft in Beziehung auf andere Menschen begreift. Das Wichtigste ist das Verhältniß dieser Kraft zur Gottheit. Er behauptet, daß der Mensch, insofern er Gott erkenne, und dieser Erkenntniß gemäß handle, in unserer Sprache zu reden, Gottes Gesetze befolge, selbst Gott sey; daß, je tugendhafter der Mensch, desto mehr Gott in ihm nud er Gott sey. Die Göttlichkeit, könnte man daher sagen, sey Spinoza's Moral-Princip.

Daß der tugendhafte Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die Nachahmung Gottes, selbst Gott werde, dieses kann die Andeutung einer erhabenen Wahrheit enthalten. Es ist eine würdige theoretische Ansicht, allein mißverstanden könnte sie für die Moral zu etwas sehr Immoralischem führen, dem Hochmuthe, der aller Sittlichkeit schnurgerade entgegensteht.

Jede Moral, die sich auf den Begriff der Gottheit bezieht, ohne ein Gesetz als Willen Gottes anzuerkennen, sondern bloß entweder eine Nachahmung, ein Aehnlichwerden oder ein Streben nach der Wiedervereinigung mit der Gottheit, oder ein Göttlich-Seyn- oder Werden fordert, ist einzig und allein ein Moral-System der Vollkommenheit. Jener Verwurf, welcher dem Moral-Systeme der Vollkommenheit, besonders in der Form, wie es bei Spinoza erscheint, gemacht werden kann: — daß es leicht zur Immoralität führe, und geradezu das böse Princip befördere, insofern es den Keim zum Hochmuthe enthalte, trifft auch die auf ein Vernunft-Princip gebauten Systeme, und zwar ganz vorzüglich das stoische. Kant hat sich sehr dagegen zu verwahren gesucht, und wenn es bei Fichte nicht so stark erscheint, wie dieses dem Charakter seiner Denkart gemäß seyn müßte, so liegt der Grund davon in andern Umständen des Zeitgeistes, der ihm nicht erlaubte, sich so kräftig wie die Stoiker zu äußern, in der freiwilligen Selbstbeschränkung seiner Denkart, und einer gehei-

men Furcht vor dem Resultate, worauf ihn eine streng fortgeführte Consequenz leiten müsse.

Schleiermacher's Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, aber er ist für das Eigenthümliche in der Sittlichkeit. Ueber den Begriff der Eigenthümlichkeit werden wir am Schlusse unserer Moral sprechen.

Von dem stoischen Moral-Systeme läßt sich sagen, daß es eigentlich immoralisch sey, weil es ganz besonders auf einem Ideal von Kraft beruht, welches nothwendig zum höchsten Hochmuth führen muß, da hingegen von den andern Systemen der Vernunft und der Vollkommenheit doch nur zu sagen ist, daß bloß der Keim zum Hochmuthe in ihrem Princip liege. Ueber die Stoiker ist Schleiermacher's Kritik der Moral nachzusehen.

Wir sind in unserer Untersuchung zuerst von jenen Systemen ausgegangen, die, insofern sie sich auf ein Sittengesetz gründen, mit unserer Philosophie einige Aehnlichkeit haben, aber insofern sie die sittliche Gesetzgebung aus der Vernunft ableiten, verworfen wurden. Dann folgten die empirisch-materialistischen Systeme der Engländer und Franzosen, die, als aus einer ganz niedrigen philosophischen Ansicht hervorgehend, keine nähere Prüfung verdienten, und endlich die auf das Princip der Vollkommenheit gebauten. Alle diese Moral-Systeme betrachten die Moral bloß theoretisch und sind schon darum für das praktische Leben mehr oder weniger unbrauchbar. Man könnte zwar der moralischen Ansichten noch mehrere anführen, aber sie werden in unserm Systeme selbst gelegentlich schon ihre Stelle finden. So hat man verschiedentlich versucht, eine Moral aufzustellen, deren Princip die Liebe ist. Die Untauglichkeit dieses Princips liegt, alles Andere gar nicht gerechnet, schon in der gänzlichen Unanwendbarkeit auf alle Rechtsfälle.

Auch könnte man die Selbstständigkeit zum Hauptgrundsatze der Moral machen wollen; dann müßte man aber die Selbstständigkeit nicht bloß auf die Vernunft, wie Fichte, sondern auf die ganze Kraft des Menschen beziehen.

Die Liebe ist der sittliche Trieb des Menschen. Der ideale Begriff der Liebe gehört wesentlich mit zur Sittlichkeit.

Auch die Selbstständigkeit, die Freiheit, als gesammte ausgebildete Kraft des Menschen, ist eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Diese bestehe nun, worin sie wolle, so muß doch eine selbstständige Kraft daseyn, das für gut und sittlich erkannte mit entschlossenem, standhaftem Willen zu wirken, und alle Hindernisse, die seiner Ausübung sich entgegenstellen, durch beharrliche Thätigkeit zu überwinden. Auch müssen alle Kräfte des Menschen zu diesem Endzwecke verbunden seyn. Ein Mensch, der keine selbstständige Kraft, oder in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden, keinen Charakter hat, kann auch nicht sittlich seyn.

Beide Begriffe, der Selbstständigkeit sowohl als der Liebe, gehören wesentlich zur Sittlichkeit. Allein ein taugliches Moral-System läßt sich nicht auf sie bauen. Isolirt, an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf ein göttliches Gesetz, fallen sie ganz zusammen mit dem Princip der Vollkommenheit.

Die sittliche Liebe für sich betrachtet ist der reine, sittliche Trieb. — Der Mensch, würde es dann heißen, der die bloß sittlichen Triebe hat, ist der unvollkommene, der den höheren sittlichen Trieb hat, ist der vollkommenere. Allein dieses ist eine bloß theoretische Betrachtung, die zu einem wahren sittlichen Leben und Handeln nichts beitragen kann.

Man kann zwar einer Moral nicht vorschreiben, was aus ihr folgen soll, als wenn z. B. kein Naturrecht sich aus ihr ableiten ließe. Allein sie muß praktisch überhaupt seyn. Dieses ist eine absolute Forderung, die sich nicht beseitigen läßt. Alle Praxis aber muß ausgehen von einem Gesetze, einer Methode, die befolgt werden soll, und wodurch alle Triebe und Kräfte des Menschen geregelt, geordnet und gemäßigt werden.

Es kann hier nun auch die Rede seyn von dem Verhältnisse des gemeinen Verstandes zur Philosophie. In Rücksicht des Theoretischen kann dem gemeinen Verstande durchaus nicht verstattet werden, mitzusprechen, und nur als Phänomen kann er in der Untersuchung über das Bewußtseyn betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich aber im Praktischen. Die Moral hat ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Princip. Sie ist von der theoretischen Philosophie völlig abgesondert, da das Sittengesetz, worauf sie beruht, ein dem theoretischen Naturgesetze ganz entgegengesetztes Princip ist. Insofern nun das Sittengesetz in jedem sittlichen Menschen, freilich nur als Gefühl, sich kund giebt, jeder die Moral in sich selbst erkennen kann, ist hier die Aussprache des gemeinen Verstandes von großem Werthe. Der praktisch-moralische Mensch kann allerdings die Moral oft besser aus seinem Innern erkennen, als der Philosoph, der sich noch nicht moralisch ausgebildet hat. Und insofern behauptet Kant mit vollem Recht, daß die Moral nicht erfunden werden müsse. Aber zugleich hätte er einsehen sollen, daß schon wegen dieses Werthes, den die Erfahrung in der Moral hat, diese der theoretischen Philosophie nie ganz entsprechen kann, und daß es besser ist, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie offen zu gestehen, als zwischen beiden einen Zusammenhang erkünsteln zu wollen, wie er zum größten Nachtheile der Consequenz gethan hat.

Allein man unterscheide hier wohl, was objectiv ist in dem Ausspruche des sittlichen Menschen, und was nicht. In der Erkenntniß, die dieser durch innere und äußere Erfahrung, durch das Leben selbst sich erwirbt, ist Objectives und Subjectives gemischt. Welche Verschiedenheit herrscht nicht in den Sitten entfernter Nationen und Zeiten! — Wir finden hier überall Objectives und Individuelles, Locales, Temporelles, Nationales so verschmolzen und verwebt, das man wohl vergeblich nach einem befriedigenden Resultate suchen würde, ein festes Moral-System daran anzuknüpfen. Allein es muß Rücksicht immerhin auf die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes genommen werden, wie uns die Geschichte diese bei verschiedenen Nationen und Zeitaltern aufzeichnet.

Die Moral des sittlich-gebildeten Menschen, historisch dargestellt, die Geschichte der Sittlichkeit überhaupt mit Ausschließung alles Theoretischen, die Sittengeschichte aller Nationen und Zeiten, soweit wir diese ergründen können, diese würde uns

das wahre selbstständige System des allgemeinen Verstandes aufzeigen.

In der Moral muß die Philosophie sich Raths erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. Aus dem Princip allein läßt sich ein vollständiges praktisch-anwendbares Moral-System nicht aufstellen, sondern aus der moralischen Erfahrung müssen für das Ganze gewisse Data hergenommen werden. In der Moral darf der Philosoph nichts erfinden, sondern hier muß er die Erfahrung fragen, aber nicht etwa die Erfahrung seines eigenen Lebens, weil er dann nur philosophische und moralische Selbst-Bekenntnisse aufstellen würde. Auch darf er nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und locale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters, einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offen liegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.

Man hat gewöhnlich bei Aufstellung des Moral-Systems auf die moralische Erfahrung, die Sittengeschichte, zu wenig Rücksicht genommen, oder aus Mangel an historischer Einsicht sich nur an das nächste Temporelle und Locale gehalten.

Wir beschränken uns bei unserer Untersuchung über die moralischen Begriffe anderer Nationen und Zeiten einzig auf die bei den Griechen und Römern und im Mittelalter herrschenden Ideen, da diese gewissermaßen zusammenhangen und ein Moral-System ausmachen, welches neben die ersten gestellt zu werden verdient.

Die populären Tugenden der Griechen waren Mäßigung, Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Um diese drehen sich alle ihre sittlichen Begriffe.

Es zeigt sich bei genauerer Prüfung deutlich, daß das Ideal von Tugend, welches diesen Begriffen zum Grunde liegt, ein physisches sey. Es sind bloß physische Vollkommenheiten, die man auch an einem wohl abgerichteten Thiere finden könnte. Von der Gerechtigkeit kann man dieses nicht sagen; aber sie hängt auch nicht mit den andern zusammen.

Die Mäßigung ist als eine Art von Klugheit, Verständigkeit in Rücksicht der Willfahrung oder Lenkung, Beherrschung der Begierden anzusehen, die Tapferkeit als eine verständige Behandlung der Gefahren, da wirklich nichts unverständiger ist, als die Furcht. Die Klugheit kann endlich auch wieder als eine Mäßigung, als ein gewisses Maaß im Denken betrachtet werden.

Das Princip, welches dem Ganzen zum Grunde liegt, ist der Begriff der Kraft. Freilich muß dieser in seiner vollen Ausdehnung genommen werden, als Ausbildung des ganzen Menschen, aller seiner Fähigkeiten und Kräfte, der physischen sowohl wie der geistigen.

Wollte man diesen Begriff in der edelsten, sublimirtesten, geistigsten Gestalt auffassen, so würde er mit dem Princip der Vollkommenheit in Eins zusammenfallen. Allein so hoch stand er bei den Griechen noch nicht. Es ist bei ihnen ein durchaus physischer Begriff, selbst der Verstand wird ja bloß praktisch und materiell genommen.

Wenn auch von der Gerechtigkeit bei den griechischen Philosophen und Moralisten viel die Rede ist, so braucht man nur auf den sittlichen Begriff des ganz praktischen Menschen, so wie dieser aus der Betrachtung der großen historischen Begebenheiten im Thucydides ꝛc. hervorgeht, aufmerksam zu reflectiren, und es wird sich gleich zeigen, wie sehr sie Gerechtigkeit anderen Tugenden, z. B. der Klugheit, Tapferkeit, unterordneten, wie schwach und unvollkommen der ganze Begriff bei ihnen war, und wie im bürgerlichen Leben es vielmehr Maxime war, sich alles zu erlauben, was man mit Klugheit, Verstand, Kraft und Mäßigung auszuführen überzeugt war.

Indessen ist es nöthig, hier zu bemerken, daß in den ältesten Zeiten bei den Griechen der Begriff der Frömmigkeit sich vorfindet, worunter sie überhaupt die Ehrfurcht gegen Alles was religiöse Achtung, so wie die Entfernung von Allem, was religiösen Abscheu verdient, verstanden. Dieser Begriff hat sich nachher völlig verloren.

Bei den Römern finden wir fast dieselben Volks-Tugen-

den. Der Römischen Volks-Moral lag, wie der griechischen, dasselbe physische Ideal von Tugend und Vollkommenheit zu Grunde. Doch waren bei ihnen noch der Begriff der Standhaftigkeit, als Treue gegen ein Gesetz, und der Würde sittliche Begriffe. Die Idee der Tugend war bei ihnen durchaus verknüpft mit der bürgerlichen Thätigkeit und obrigkeitlichen Würde.

Auch bei den Römern, wie bei den ältern Griechen, war der Begriff der Frömmigkeit herrschend, allein bei jenen erhielt er sich viel länger, wie sie denn überhaupt ein ungleich moralischeres, tugendhafteres, religiöseres Volk waren.

Wenn schon die Volks-Moral der Römer einen Vorzug vor der griechischen verdient, so ist jene des Mittel-Alters, in Hinsicht ihres höhern sittlichen Charakters, unendlich über beide erhaben. Die einzelnen Begriffe sind hier so würdig, schön und sittlich, als man sie nur immer denken kann. Das einzige, was man tadeln kann, ist, daß sie nicht auf einem gemeinschaftlichen Princip beruhten, zu sehr unter sich getrennt und verschieden waren, und als einzeln für sich bestehend betrachtet wurden.

Die Tugenden waren nach den Ständen verschieden: Frömmigkeit für die Geistlichen, Ehre für die Ritter, und Fleiß und Gehorsam für die niedern Stände: diese Trennung wurde zu scharf genommen, zu weit fortgesetzt, so daß es scheinen konnte, als ob diese Tugenden auch nur einzeln für jeden Stand gelten, und nicht auch auf die andern anwendbar wären, z. B. die Frömmigkeit nur dem Geistlichen, nicht aber dem Kriegerstande zieme.

Für die Volks-Moral ist diese Trennung jedoch kein großer Fehler. Man kann von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes immer nur einzelne Resultate fordern. Der eigentliche wahre Grund und Zusammenhang muß erst durch die Philosophie in diese Principien gebracht werden.

Wenn übrigens von Volks-Moral die Rede ist, so versteht es sich, daß hiermit nur die bei einer Nation oder

in einem Zeitalter allgemein verbreiteten und herrschenden moralischen Ideen und Grundsätze gemeint sind Was die bessern Philosophen oder Religions-Lehrer in der Moral aufgestellt und gelehrt haben, gehört in eine andere Sphäre.

Wir gehen nun zum eigentlichen Moral-System über.

Neuntes Buch.

Die Moral.

Wir haben in der Kritik aufgestellt, daß, obgleich der Moral nicht vorauszubestimmen und vorzuschreiben sey, was aus ihr folgen müsse, doch das von ihr zu fordern sey, daß sie auf der Idee eines Gesetzes beruhe, deswegen, weil sie praktisch seyn müsse, alle Praxis aber eine Methode, eine Anleitung, wonach sie verfahre, voraussetze, und diese ohne Gesetz nicht möglich sey.

Auch zeigten wir, daß die Moral-Systeme, welche nicht auf einem Gesetze beruhen, und nur theoretisch sind, wie die der Vollkommenheit, ihren Zweck nicht erfüllen.

Das Sittengesetz aber leiteten wir aus der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes ab, welche eine Thätigkeit des Anhaltens und Beharrens ist, und nicht aus Nothwendigkeit und Beschränkung, sondern aus Freiheit und Liebe, nicht aus Armuth, sondern aus Fülle, mit einem Worte, aus Barmherzigkeit entspringt.

Diese Thätigkeit ist der Thätigkeit der Natur, dem steten Werden und Entwickeln geradezu entgegengesetzt. Sie hält die Entwickelung auf, beschränkt sie, damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden.

Und so ist denn das Sittengesetz von dem Naturgesetze, und mit ihm die praktische Philosophie von der theoretischen grundverschieden.

Daß in allem Sittengesetz etwas Beharrendes, Beschränkendes, Mäßigendes enthalten seyn müsse, bestätigen schon die Aeußerungen des sittlichen Verstandes, ohne daß deswegen das Sittengesetz, wie bei uns, als der Wille Gottes erkannt werde.

Welche Erkenntniß denn auch nicht nothwendig mit der Ausübung des Sittengesetzes verbunden seyn muß, wenn nur das Sittengesetz seinem Wesen nach dem Willen Gottes gleich und gemäß ist.

Die Einsicht davon wird freilich das Sittengesetz erst vollkommen befestigen, und zur Philosophie der Moral ist sie unerläßlich.

Welche Erscheinung im sittlichen Gemüthe entspricht nun dem Sittengesetz? und was nennen wir überhaupt Sittlichkeit am Menschen?

Bei der Frage über die Sittlichkeit, besonders im Gegensatze der Rechtlichkeit, sind alle Moralisten darin einverstanden, daß die Sittlichkeit nichts Aeußeres sey, daß es dabei nicht ankomme auf äußere Handlungen, sondern auf die innere Gesinnung. Alles Aeußere ist nicht der Mensch selbst, in der Moral aber ist von der innern Thätigkeit des Menschen die Rede, von der innern geistigen Bildung und Vollendung des Menschen; die Sittlichkeit kann daher auch nur ein inneres Princip seyn.

Diejenige Erscheinung nun im menschlichen Gemüthe, welche diese innere Gesinnung ausdrückt, und dasjenige Wort in der Sprache des Lebens, welches sie bezeichnet, ist die Treue. Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, oder Pflicht, oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprincip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugenhaft seyn. Gesetzt auch, daß man in der Auslegung der Treue sich irren, oder in seinen äußern Handlungen dagegen fehlen könnte, so würde doch nur die innere wahre Gesinnung über die Sittlichkeit entscheiden.

Es ist hier noch nicht bestimmt worden, ob man aus Liebe,

oder aus Pflicht, oder aus beiden zugleich treu seyn soll. Alle drei Fälle können Statt finden. Diese Unbestimmtheit aber ist dem höchsten Princip der Sittlichkeit nothwendig. Die Treue ist höher als Liebe und Pflicht, umfaßt sie beide. Treue ist der Inhalt des Sittengesetzes und sonach auch der ganzen Tugend.

Man kann die Sittlichkeit nicht in äußere oder einzelne Handlungen, noch in einzelne Fertigkeiten und Kräfte setzen, wie dieses bei den Moralisten der Fall ist, die die Verständigkeit zum Princip der Moral machen.

Anmerk. Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben.

Läßt man die Sittlichkeit in äußern Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen bestehen, so wird die ganze Beurtheilung der Sittlichkeit der Vernunft überlassen.

Nicht allein die zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern auch jene, wo wir durch Gefühle bestimmt werden, gehören zur Sittlichkeit, und alle Fertigkeiten und Kräfte des Menschen sind dem Sittengesetze unterworfen. Dadurch wird das Sittengesetz zwar sehr erweitert, aber auch zugleich sehr ausführbar gemacht.

Man kann zwar nicht den Grad der Ausführbarkeit von einer Moral voraus verlangen, aber praktisch überhaupt muß sie seyn; das muß mit Recht gefordert werden, daß das Sittengesetz nicht schlechthin unmöglich zu erfüllen sey.

Dieser Fehler fällt vorzüglich Kant zur Last. Er dehnt die juristische Strenge des Sittengesetzes so sehr auf die Uebereinstimmung aller innern Gesinnungen und Handlungen aus, daß zwischen dem, was in der Erfahrung Sittliches sich findet, und zwischen dem Sittengesetz selbst eine ungeheure Kluft entsteht. Er geht nicht auf das, was die Seele und der Geist in allen Handlungen ist, sondern er umfaßt alle einzelnen Handlungen, und fordert in seiner Einseitigkeit, daß diese alle dem Sittengesetz entsprechen sollen, ohne darauf zu sehen, daß, wenn das höhere Princip des Sittengesetzes im Ganzen herrschend

ist und siegend, und nichts in directem Widerspruch dagegen ist, die einzelnen Handlungen nicht in ihrem ganzen Umfange genau dadurch bestimmt zu seyn brauchen, und ihm auch in verschiedenen Graden entsprechen können. Eine solche allzu große Strenge in der Moral führt zu einer Art von Verzweiflung an der Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes, und so endlich zu einem gänzlichen Unglauben und Skepticismus. Kant sucht das zu vermeiden, indem er behauptet, man könne sich einer steten Verbesserung seiner Gesinnung gewahr werden; allein eine solche stete Annäherung findet wohl bei dem Princip der Vollkommenheit statt, nicht aber bei einem Sittengesetz. Entweder ist mein Betragen diesem adäquat, oder durch eine ungeheure Kluft davon getrennt. Auch liegt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, das kantische Sittengesetz auszuführen, schon in der Forderung: daß bei jeder einzelnen und noch so speciellen Handlung die Bestimmungs-Gründe deutlich gedacht werden, während es doch viele wichtige Bestimmungs-Gründe gibt, die gar nicht gedacht werden. Unser Sittengesetz umfaßt hingegen das ganze formlose Bewußtseyn.

Endlich ist auch bei Kant das Sittengesetz unbestimmt und mystisch aufgestellt. Kant hat gar keine Mittel und Wege angegeben, das Sittengesetz zu realisiren. Es ist ihm überhaupt etwas Mystisches, das in dem Menschen auf eine unbegreifliche Weise da sey, ohne daß man weiß, wie und woher? Sein moralischer Imperativ, und Alles was damit zusammenhängt, die Freiheit ꝛc., ist gar nicht so rein vernünftig, wenigstens bleibt immer noch die Möglichkeit, etwas Anderes daran anzuknüpfen. Später löst er ihn zwar in Vernunft-Mäßigkeit auf, allein doch nicht ganz rein. Es liegt immer noch mysteriöses Gefühl zu Grunde.

Bei Fichte ist das Materiale der Sittlichkeit deutlicher und näher bestimmt; es besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit. Fichte's kategorischer Imperativ ist rein vernünftig (daß überall nach Gesetzen und Zwecken der Vernunft gehandelt werde) und daher sehr begreiflich; nur gehört dazu ein Mensch, in dem die Vernunft den höchsten Grad von Vollkommenheit errreicht hat.

Ein Mensch, der seine Handlungen ganz streng nach dem kantischen und fichtischen Moral-Princip einrichtete, würde eine vollkommene Vernunft-Maschine seyn.

Das Sittengesetz der Treue hingegen ist sehr ausführbar. Unstreitig giebt es Menschen, in deren ganzer Seele und Leben die Gesinnung und das Gesetz der Treue ununterbrochen herrschend ist und die dennoch in einzelnen äußeren Handlungen unvollkommen seyn können?

Das Sittengesetz kann nicht den ganzen Umfang der menschlichen Handlungen erschöpfen; es ordnet bloß, beschränkt, hält an und mäßiget. Wodurch werden denn nun die menschlichen Handlungen bestimmt?

Durch die Triebe des Menschen. Nun giebt es aber einen zweifachen Trieb des Menschen, insofern er ein bedingtes, endliches, und insofern er ein freies unendliches Wesen ist. Zu den ersten gehört nicht nur der thierische, sondern auch der vernünftige Trieb, da die Vernunft ja nichts Anderes ist, als der an die Thierheit gebundene Geist. Der andere ist der höhere geistige, eigentlich sittliche, auf das Unendliche, Göttliche gerichtete Trieb, aber nicht das Unendliche bloß negativ genommen, den leeren Vernunft-Begriff des Unendlichen, sondern das reelle, positive Unendliche.

Anmerk. Der sittliche Trieb muß in seiner ganzen Strenge aufgefaßt werden, und nicht nur von dem rohen, thierischen, sondern auch von dem vernünftigen, dem nützlich-thierischen, dem Vernunft-Trieb geschieden werden, mit dem er oft verwechselt wird. Es liegt dieser in der Mitte zwischen dem thierischen und sittlichen, geht auf eine bedingte (nicht auf die unendliche) Mannichfaltigkeit und Einheit.

Durch dieses Streben erhält das Sittengesetz seinen Inhalt, seinen Stoff. Die Liebe, als das höhere Streben nach dem Göttlichen, ist der sittliche Trieb, es ist die Grundbedingung, ohne welche das Sittengesetz kein eigentlich sittliches Leben hervorbringen würde.

Auf der andern Seite könnte aber auch die Liebe oder der

höhere sittliche Trieb allein, ohne das lenkende und leitende Sittengesetz, keine wahre Sittlichkeit begründen; da würde alles bloß natürlich seyn; denn seinem Triebe folgen, ist eine ganz natürliche Sache.

Der sittliche Trieb allein ist die Natur ohne die Gottheit. Höher als bis zu der Natur, geistig gedacht, ohne den Begriff des Vaters, würde es der sittliche Trieb nicht bringen. Vom Vater fängt aber erst das eigentlich Göttliche an. Früher ist Alles Liebe, aber in der unvollkommnen Gestalt — der Vater ist der Vollender. — Nun kann aber doch im Menschen die Liebe nicht höher seyn, als in der Natur selbst. Durch die Beziehung auf den Vater wird also in ihm das bloß natürliche in ein göttliches Leben verwandelt. Auch der höchste Trieb muß dem göttlichen Gesetze unterworfen werden. Die Liebe kann nur den Stoff des sittlichen Lebens hergeben; die Form muß von etwas Anderem herkommen.

Die Liebe ist nur Bedingung und Bestandtheil der sittlichen Gesinnung, der Treue. Aber es ist ein anderer Bestandtheil des Sittengesetzes als Bedingung der Sittlichkeit nothwendig, und diesen finden wir gleichfalls in dem Begriffe der Treue enthalten; es ist der Begriff der Frömmigkeit, oder, wie die meisten Philosophen, besonders jene, die von der Vernunft ausgehen, es nennen, der Pflicht.

Die Frömmigkeit im weitern Sinne, wie die Pietät bei den Griechen und Römern, ist ein Gefühl der Verbindlichkeit, Heiligkeit, eine Anhänglichkeit oder Vermeidung, verbunden mit dem Bewußtseyn dieser Anhänglichkeit oder Vermeidung, aber einer freien Nothwendigkeit, die auf einem Gefühle von heiliger Scheue vor dem Gegentheile beruht, weil dieses verabscheuungswürdig ist.

Das Gefühl der Frömmigkeit in diesem ausgedehntesten Sinne, wie bei den Römern, und ohne Bestimmung irgend einer besondern Lehr-Meinung genommen, beruht immer auf der Ahnung eines unsichtbaren göttlichen Richters und Gesetzgebers, wenn dieser gleich nicht durch bestimmte Prädicate gedacht wird. Es beruht und geht hervor aus dem Gefühle und

Begriffe der Heiligkeit und der Unendlichkeit. Es ist gleichsam das Gefühl einer unbekannten, im Verborgenen herrschenden und richtenden Gottheit.

Die sittliche Frömmigkeit ist nichts als Gewissenhaftigkeit. Diese setzt aber immer die Beziehung auf ein göttliches Gesetz voraus. Gewissenhaftigkeit ist die stete Beziehung unseres Lebens durch ein höheres Gefühl auf einen göttlichen Gesetzgeber und Richter.

Die Gewissenhaftigkeit, wie die Frömmigkeit, bedarf grade nicht positiver, religiöser Begriffe, sie kann sehr gut ohne diese bestehen, ist aber ohne jene, wenn gleich dunkle, Ahnung eines unbekannten höhern Gesetzgebers und Richters nicht denkbar.

Der dritte Bestandtheil und Bedingung der Tugend oder der Gesinnung der Treue ist Selbstständigkeit. Wir verstehen darunter nicht die Selbstbestimmung der Vernunft, welche sehr untergeordnet ist, sondern die Herrschaft, welche der Mensch mit seiner ganzen sittlichen Kraft über sich selbst ausübt.

Selbstständigkeit ist Treue gegen sich selbst. Wer sich selbst nicht treu ist, kann es auch Gott nicht seyn; wer seiner selbst nicht mächtig ist, kann keinen Willen haben, nicht treu seyn. Die Selbstständigkeit muß nicht verstanden werden als Herrschaft einer Kraft über alle andern, wie z. B. in der Selbst-Bestimmung der Vernunft, sondern als freie Selbstbeherrschung des Menschen im ganzen Umfange seiner Thätigkeiten und Kräfte.

Wir haben drei Bestandtheile des Sittengesetzes abgeleitet: die Liebe oder den sittliche Trieb — das Gefühl der Frömmigkeit oder die Gewissenhaftigkeit — und endlich die Selbstständigkeit oder die sittliche Kraft des Menschen über sich selbst.

Allein diese Bestandtheile sind noch nicht vollständig. Es gehören noch andere Bedingungen der Sittlichkeit dazu, die durch den Gegensatz können gefunden werden. Sehen wir auf jene einzelnen Bedingungen, so finden wir eben so viele Gegensätze, die dazu gehören, sie zu ergänzen.

Die Selbstständigkeit, für sich betrachtet, wäre Kraft, und

insofern etwas sehr Schätzbares, aber keine Sittlichkeit. Soll sie diese seyn, so muß sie an etwas Höheres angeknüpft, mit der Gesinnung der Treue verbunden werden. Das Entgegengesetzte von Selbstständigkeit ist der Gehorsam, als die freie Unterwürfigkeit unter ein höheres Gesetz. Dieser bedarf nun, um sittlich zu seyn, wieder der Selbstständigkeit; denn Gehorsam ohne Kraft und Charakter wäre Schwäche.

Selbstständigkeit und Gehorsam bedingen sich wechselseitig. Selbstständigkeit ohne Gehorsam wäre Hochmuth und Egoismus, und Gehorsam ohne Selbstständigkeit würde wieder keinen sittlichen Werth haben. Nur wo wahre Kraft und starker Charakter vorhanden ist, da kann der Gehorsam bloß aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, als freie, selbstständige Unterwerfung unter die anerkannte Herrschaft eines höhern Gesetzes. Wo also Selbstständigkeit und Gehorsam verbunden sind, da ist wenigstens gewiß Sittlichkeit vorauszusetzen. Und so liegt die Sittlichkeit in der Mitte zwischen beiden Bedingungen, jedoch nicht in der Art, daß beide in ihr aufgehoben, sondern vielmehr, daß sie in ihr verbunden und vereinigt werden.

Auch der Frömmigkeit ist eine andere Eigenschaft entgegengesetzt, die wesentlich dazu gehört, wenn aus der sittlichen Gesinnung eine Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen soll. Dieses ist die Thätigkeit. Wir verstehen darunter nicht bloß die gemeine praktische, auf die thierischen Bedürfnisse oder vernünftigen Zwecke des Lebens gehende äußere Thätigkeit, welche freilich zur irdischen Existenz unentbehrlich ist, sondern vorzüglich ist hier die innere, höhere, geistige Thätigkeit gemeint. Die Entwicklung der Geisteskraft, das innere Denken und Nachdenken ist aber so unentbehrlich, als die thierische und bloß vernünftige Thätigkeit, worauf das äußere Leben und die Existenz beruht. Die wahre Thätigkeit soll Beides vereinigen, sowohl das innere Denken und Nachdenken, als das äußere Handeln und Wirken. Auch das beschauliche Leben ist hier inbegriffen, Frömmigkeit und Thätigkeit verbunden. Wer bloß in das praktische, bürgerliche, gesellige Leben sich verlieren wollte, würde zur Entwickelung der innern Gefühle keine Zeit gewinnen, und wer

sich ganz in diese versenkte, würde die Fähigkeit zum äußern Handeln und Wirken ganz verlieren. Es soll keines ausschließend herrschen, sondern beide zu einem und demselben Zwecke innigst verbunden seyn.

Auf einen methodischen Kampf gegen alle Hindernisse, die sich der höhern Bestimmung des Menschen entgegensetzen, ist sein ganzes Daseyn berechnet. Nur durch eine steigende, gleichmäßige Entwickelung aller seiner Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, durch eine steigende, verdoppelte, innere und äußere Thätigkeit, durch entschlossenes, kräftiges Handeln und Wirken kann der Mensch über alle irdischen Hemmungen und Beschränkungen weg zur sittlichen Vollendung sich heben.

Die Thätigkeit ist also, insofern ohne sie weder der sittliche Trieb entwickelt, noch überhaupt Bildung und Vervollkommnung möglich werden kann, zur Sittlichkeit unumgänglich nothwendig.

Endlich ist auch der Liebe eine Bedingung entgegengesetzt. Die Liebe ist ein Trieb, eine Neigung, die uns aus uns herausführt. Wenn sie allein die Oberherrschaft hätte, würden wir in Gefahr gerathen, uns ganz in andere Wesen zu verlieren, unser eigenthümliches Selbst zu vernachläßigen und zu vergessen. Soll dieses verhütet werden, so muß der Mensch eine Fähigkeit besitzen, sich innerlich festzuhalten. Dieses ist die Ehre. Die Ehre ist das sittliche Festhalten seiner selbst.

Die Ehre ist das Ganz — Menschliche. Sie gehört so wesentlich zur Sittlichkeit wie die Freiheit. Sie ist die angewandte sittliche Freiheit.

Die Ehre ist die Bedingung der Treue und somit aller Tugend. Es giebt eine solche Treue aus Schwäche, aus Gewohnheit, eine Sclaven-Treue. Nur wo wahres Ehrgefühl ist, kann die Treue sittlichen Werth haben. Die Treue steht in der Mitte zwischen dem Ehrgefühl und der Demuth. Ehrgefühl ohne Demuth wäre Hochmuth, und Demuth ohne Ehrgefühl wäre kein selbstthätiges Verdienst, sondern Schwäche und Niederträchtigkeit.

Die Ehre ist zwar mit der Selbstständigkeit sehr nahe ver-

wandt, doch ist sie etwas Höheres, Sittlicheres. Man kann viel Festigkeit und Energie des Charakters besitzen, und im höchsten Grade niederträchtig seyn. Die wahre, sittliche Selbstständigkeit ist mit dem Ehrgefühle nothwendig verbunden. Wer sich selbst nicht achtet, sich selbst wegwirft, der kann auch die wahre Selbstständigkeit nicht haben. Aber es ist das Ehrgefühl allein auch nicht zur Selbstständigkeit hinreichend. Dazu gehört auch Kraft und Charakter.

Auch auf die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit bezieht sich die Ehre. Als sittliche Eigenschaft ist diese nichts, als das Gefühl, etwas zu achten und heilig zu halten. Nun ist auch die Ehre als sittliche Eigenschaft eine Gewissenhaftigkeit gegen sich selbst, daß man sich selber achte und sittlich werth halte, sich nicht entweihe.

Unter den aufgestellten sechs Bestandtheilen und Bedingungen der Sittlichkeit sind mehrere von verschiedener Art. So sind die Selbstständigkeit und Thätigkeit Eigenschaften, Fertigkeiten, Tugenden im eigentlichen Sinne, der Gehorsam eine Pflicht und Tugend zugleich; er drückt ein Gefühl aus, wie auch die Frömmigkeit, welche, obwohl sie nicht als Fertigkeit gedacht werden kann, doch eine Tugend genannt werden muß. Und so wie diese vier vorzugsweise Tugenden, so sind Ehre und Liebe eigentlich sittliche Güter. Diese Unterscheidung verdient eine nähere Betrachtung.

Alles Sittliche ist dreierlei, entweder eine Tugend oder eine Pflicht, ein Gut oder eine Gesinnung.

Die Tugenden sind sittliche Fertigkeiten, und gehen mehr auf das ganze Leben. Die Pflichten beziehen sich mehr auf einzelne Handlungen, sind sittliche Eigenheiten. Die sittlichen Güter betreffen die Bedingungen der Sittlichkeit, besonders insofern diese nicht ganz von uns abhangen. Denn was ganz von uns abhängt, ist eine Tugend.

Man kann die sittlichen Güter noch unterscheiden von den übernatürlichen Gaben. Die sittlichen Güter müssen solche seyn, deren Maaß und Werth sich bestimmen läßt, und die zum Theile unser Werk sind. Die übernatürlichen Gaben

liegen ganz außer der Sphäre unserer sittlichen Handlungen, da sie ja gar nicht unser Werk sind, und es gar keinen Maaßstab giebt, ihren Werth, ihren Einfluß zu schätzen und zu bestimmen.

Das sittliche Gut: Etwas, was an und für sich Werth hat, ist der sittliche Gegenstand des Triebes. Dieser geht zwar immer auf ein Gut, aber nicht immer auf ein sittliches. Durch den Begriff des sittlichen Gutes wird ein positives Ziel des Triebes bestimmt.

Das Sittengesetz ist das, was alle Triebe, Thätigkeiten und Kräfte mäßiget, ordnet und beschränkt. Die Tugenden sind einzelne Fertigkeiten und Organe. Wodurch wird denn nun das positive, einzelne, sittliche Handeln bestimmt? Durch den Begriff des sittlichen Gutes, durch das Streben nach diesem Gute, und die Bestimmung der einzelnen Handlungen nach ihrer Angemessenheit und Zweckmäßigkeit zur Erreichung dieses Gutes. — Der Unterschied zwischen Pflichten und Tugenden ist sehr wichtig für die Moral im Ganzen. Kant behandelt die Moral mehr nach den Pflichten, die Alten, besonders Aristoteles, mehr nach den Tugenden. Die erstere Methode geht mehr auf die einzelnen Fälle und artet am Ende in Casuistik aus, die andere ist mehr geeignet, die Sittlichkeit im Ganzen darzustellen.

Anmerk. Die Casuistik gehört eigentlich zur Rechtslehre; denn sie hat es nicht mit Tugenden im allgemeinen, sondern mit Pflichten und Rechten in Anwendung auf einzelne Fälle zu thun. Die Sittlichkeit hingegen ist, wie schon oft gesagt, nicht nach einzelnen Handlungen, sondern nach dem Ganzen der Gesinnung und des Lebens zu beurtheilen. Bei Beurtheilung einzelner Handlungen tritt man schon in das Gebiet der Rechtslehre über, daher denn auch eben keine Rechtslehre ohne eine natürliche Casuistik sich findet. Selbstständigkeit und Thätigkeit sind Eigenschaften, die sich ohne Uebung nicht denken lassen, Fertigkeiten also, Tugenden im eigentlichen Sinne.

Der Gehorsam gehört auch unter den Pflichtbegriff.

Der Gehorsam als Fertigkeit würde ein bloß mechanischer seyn, wie man ihn auch bei einem gut abgerichteten Thiere findet. Der sittliche Gehorsam kann nur aus der Achtung vor etwas Höherem entspringen, wozu es keiner Uebung bedarf. Das Einzige, was hier Uebung seyn könnte, wäre, daß der Mensch sich selbst beherrschen gelernt habe.

Die Liebe, als Neigung, als Trieb, kann nicht als Tugend angesehen werden. Die Ehre auch nicht. Man kann nur überhaupt sagen, daß der Ehrlose gar nichts sey, keinen Werth habe. Die Ehre ist die Bedingung aller Tugend.

Die Stärke des sittlichen Triebes, da sie sich nicht messen läßt, und wenn sie übel angewandt wird, ein großes Uebel hervorbringt, ist kein Gut zu nennen. Aber abgesehen von dem möglichen Mißbrauch, ist die Stärke des sittlichen Triebes und die größere Entwickelung, insofern diese nicht ganz von uns abhängt, zu den sittlichen Gütern zu zählen.

Auch die Ehre ist, insofern ihre äußere Ungestörtheit nicht ganz in unserer Macht steht, ein sittliches Gut; insofern die Ehre aber ganz von uns abhängt, ist sie eine Tugend. Sehen wir bloß auf dieses Leben, so sind die Ehre und die Bildung die höchsten Güter. Die größere Entwickelung des sittlichen Triebes, die Ausbildung aller Fähigkeiten und Kräfte ist ein positives Gut, das immer mehr vervollkommnet werden muß, weil nur so die Sittlichkeit selbst vollkommen kann ausgeführt werden.

Die Ehre ist ein negatives Gut, aber eben darum unter den irdischen das höchste.

Die Ehre darf unter keiner Bedingung aufgegeben werden. Im streitigen Falle müßte man ihr ohne Bedenken selbst die Bildung aufopfern.

Der Mensch, welcher seine Ehre gegen ein anderes Gut hingeben wollte, müßte sein eigenes Selbst, sein Ich wegwerfen und zerstören, und sich dadurch die Möglichkeit, sittlich zu seyn, rauben. Die Ehre ist die conditio, sine qua non. Sie muß unter allen Umständen heilig gehalten werden; der Mensch kann sie nie ohne seine Schuld verlieren. Es ist leicht möglich,

daß man darin gestört, in äußere Verhältnisse gesetzt werde, die dem Ehrgefühl widersprechen. Allein dadurch kann dieses nicht ganz erstickt oder vertilgt werden. Auch unter den erniedrigendsten Umgebungen kann der Mensch das heilige Gefühl der Ehre in seinem Innern keusch und rein erhalten und vor aller Befleckung und Entstellung bewahren. Kein irdisches Gut ist ganz unabhängig von äußern Bedingungen, aber die Ehre ist am meisten darüber erhaben.

Da, wenn die Stärke des sittlichen Triebes im Falle des Mißbrauches zu einem Uebel wird, der Trieb doch immer ein sittlicher bleibt, so könnte man vielleicht sagen wollen, die mißverstandene Ehre sey auch Ehre, sie beruhe auf einem schätzenswerthen Grunde; dieses wäre aber durchaus irrig; denn es giebt nur eine sittliche Ehre. Mißverstandene Ehre ist gar keine Ehre.

Auch die Fertigkeit in der Tugend, insofern zu dieser doch die volle Entwickelung der Kraftanlage gehört, welche nicht ganz von uns abhängt, ist ein sittliches Gut.

Wir haben behauptet: bloß auf das irdische Leben gesehen, sey die Ehre das höchste Gut, weil es das schlechthin unbedingte ist; aber deswegen ist sie nicht das höchste absolut. In Beziehung auf das zukünftige Daseyn des Menschen ist vielmehr die Seligkeit das absolut erste, höchste Gut. Die Seligkeit als sittliches Gut betrachten, heißt das für sie thun, was man thun soll, sie zum Ziele seiner Bestrebungen machen. Die Seligkeit als höchstes Gut ist das letzte Ziel aller Entwickelung und Bildung, der Zweck aller Zwecke.

Kant und Andere nennen das höchste Gut unrecht das Reich Gottes, da das höchste Gut, wenn schon der Mensch nicht ohne Gott dazu gelangen kann, doch nur in Beziehung auf den Menschen gedacht wird.

Die Frömmigkeit bezieht sich mehr auf die Gesinnung und mithin auf das Ganze der Sittlichkeit.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Sittlichkeit nicht eingeschränkt werden dürfe auf Handlungen nach deutlich gedachten Bestimmungs-Gründen — sondern auch nach dunklen

Gefühlen, da auch in diesen die Gesinnung der Treue sich äußern kann.

Wenn sonach von Bestimmungs-Gründen der Sittlichkeit die Rede ist, müssen diese nicht allein in überdachten Maximen, sondern auch in Gefühlen gesucht werden, in einem der Form nach unbestimmten Bewußtseyn des Sittlichen.

Ein solches eigenthümliches, sittliches Bewußtseyn, welches wir deshalb auch in der Theorie des Bewußtseyns nicht mit abgehandelt haben, ist Gesinnung, ein bleibendes, beharrliches, feststehendes Bewußtseyn, welches sowohl Gedanken als Gefühle umfaßt und alle Thätigkeiten des Menschen begleitet. So sind bei der Gewissenhaftigkeit, der Frömmigkeit und dem Gehorsam, so fern er auf der Ehrfurcht vor etwas Höherem beruht, Gefühle die Bewegungs-Gründe; bei der Ehre aber geben sich Gesinnung und Gefühl verbunden, als Bestimmungs-Gründe kund.

Soll aus dem Sittengesetz Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen, so muß die Sittlichkeit zur Fertigkeit werden.

Zu einer regelmäßigen, gesetzmäßigen Thätigkeit soll der Mensch gebildet, das Gefühl der Ehre in ihm entwickelt und sollen alle seine Fähigkeiten methodisch gelenkt und geleitet werden.

Allein von dem eigentlich Sittlichen der innern Gesinnung kann bei dieser methodisch praktischen Bildung nicht die Rede seyn. Diese ist kein Gegenstand der Erziehung; nur das Untergeordnete, was sich auf Anwendung und Ausübung bezieht, der Buchstaben gleichsam der Sittlichkeit, nicht aber ihr Geist kann gelehrt werden.

Das eigentlich innere Wesentliche der Tugend kann durch keine Erziehung hervorgebracht, nur freier und vollständiger entwickelt und in der Erscheinung des äußern Lebens zu einem gesetzmäßig geordneten, kraftvollen Handeln und Wirken ausgebildet werden.

Die Tugend ist ein einziges, untheilbares Ganze. Die Tugend, wie die Freiheit, beruht nicht etwa in der Oberherrschaft einer Kraft und Thätigkeit über alle andern, sondern

in dem ganzen Umfange aller Fähigkeiten und Kräfte des Menschen, die gleichmäßig von ihr umfaßt und geordnet werden. Aber diese eine Tugend nimmt eine andere Gestalt an, je nachdem sie auf verschiedene Thätigkeiten und Kräfte des Gemüthes angewandt wird, und in verschiedenen Verhältnissen sich zeigt. In dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß es unendlich viele Tugenden gebe, als eben so viele Erscheinungen der innern sittlichen Gesinnung. Diese Tugenden sind einzelne Organe und Fertigkeiten, die freilich durch Uebung und methodische Bildung eine höhere, vollendetere Gestalt erhalten können und deren sich immer mehr und mehr erwerben und verbinden lassen. Das Ganze der Tugend aber kann nicht gelehrt werden.

Wie entsteht denn nun aber diese im Menschen? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Indessen beruht die Freiheit des Menschen nicht auf ihr. Diese ist eine theoretische Eigenschaft, sie kommt dem Menschen schlechthin zu, so weit er ein Ich ist, so weit er Weltsinn und Weltgeist hat.

Es kann keine Frage seyn, ob die Tugend herrühre aus der Freiheit oder der Natur, sondern ob sie ganz ein Werk der Freiheit sey, oder eine göttliche Gabe.

Aus der Natur kann die Tugend nicht herrühren, da sie etwas Göttliches, der Natur Entgegengesetztes ist. Das Sittengesetz ist der Ausdruck der eigenthümlichen Thätigkeit Gottes, welche eine beharrende Thätigkeit ist, und den Naturgesetzen, die auf der Veränderung, Beweglichkeit beruhen, gerade entgegensteht.

Die Sittlichkeit muß also aus einer andern Quelle hergeleitet werden.

Alles Höhere, wahrhaft Sittliche im Menschen, mithin auch die Gewissenhaftigkeit, beruht zum Theile auf einer höhern Einrichtung. Ganz ohne die Gnade könnte der Mensch keine Sittlichkeit haben. Hier bedarf es für ihn einer göttlichen Mithülfe; er kann die Sittlichkeit nicht ganz aus sich selbst erzeugen. In Rücksicht auf die Gnadenwirkung ist also der Mensch nicht unbedingt frei.

Man muß [illegible]
Gegensatze zur Natur, sondern im Verhältnisse zu der göttlichen Gnade betrachten; dann fallen alle Schwierigkeiten über diesen Punkt weg.

Im Verhältnisse zu der Natur ist der Mensch unbedingt frei. Hier ist der Gegensatz absolut. Die Gesetze der Natur können wir genau bestimmen, und die sittliche Unabhängigkeit und Freiheit im Verhältnisse zu dieser vollkommen einsehen. Allein dieses ist nicht in Rücksicht auf die Gnade der Fall. Hier ist die Freiheit nicht unbedingt.

Freilich muß die Sittlichkeit des Menschen auf der Freiheit beruhen, weil sie sonst kein Verdienst haben würde. Allein sie kann doch nicht einzig aus dieser hergeleitet, sondern zum Theile muß sie einer höhern Mitwirkung zugeschrieben werden.

Das Verhältniß aber der Freiheit zur Gnade läßt sich nicht bestimmen. Hier läßt sich die Gränze nicht angeben, da die Gnadenwirkung ganz regellos ist, und es für diese keinen Maaßstab geben kann. Wir können nur wissen, daß wir eine volle Freiheit haben zu handeln, und das Gute zu wollen und zu wirken, und daß wir dabei auf eine höhere Beihülfe rechnen können.

Die Gewissenhaftigkeit setzt, wie schon gesagt worden, immer die dunkle Ahnung eines unbekannten Gesetzgebers und Richters voraus. Sobald dieses Gefühl da ist, ist auch schon Sittlichkeit möglich. Allein dieses kann sehr wohl mit einem frühern Glauben verbunden seyn. Dann ist aber Gefühl und Verstand im Streit, und keine vollendete Sittlichkeit möglich. In der Gewissenhaftigkeit fühlt man doch Gott bloß, und es ist in ihr gar keine vollständige positive Idee der Gottheit, als des höchsten Gesetzgebers und Richters, enthalten, wodurch allein das sittliche Handeln des Menschen die nothwendige Festigkeit und Gewißheit erhält. Wer eine richtige Religion des Gefühls hätte, aber eine unrichtige der Gedanken, würde auch selbst in Hinsicht des Moralischen in einem schwankenden Zustande sich befinden, manchen Verirrungen ausgesetzt seyn, und zu keinem vollkommen sittlichen Leben gelangen.

Soll also aus dem sittlichen Leben entstehen, so muß zu diesem dunklen Gefühle die höhere Ueberzeugung und der lebendige Glaube hinzukommen.

In dem lebendigen Glauben denkt man Gott; er enthält zugleich Gedanken und Gefühl und Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gefühles.

Ohne lebendigen Glauben an Gott ist keine vollständige Erkenntniß des Sittengesetzes, und ohne diese kein vollendetes sittliches Leben möglich.

Jene Gewissenhaftigkeit aber, die sich nicht nur auf ein dunkles Gefühl, sondern auf eine lebendige Ueberzeugung bezieht, muß also zum Theile auf übernatürlicher Mittheilung beruhen; denn der lebendige Glaube kann nur aus der Offenbarung hergeleitet werden; doch muß auch hier dem sittlichen Verdienste des Menschen einiger Antheil zugestanden werden. Der Mensch muß mitwirken, er darf nicht Alles von Gott erwarten; Verdienst und Maaß der göttlichen Gabe und Gnade dagegen zu bestimmen, kann nicht Sache der Philosophie seyn, sonst würde man sich in Spitzfindigkeiten verlieren.

Man muß die Offenbarung noch von der Gnadenwirkung unterscheiden. Die Offenbarung bezieht sich auf den Verstand, die Gnadenwirkung auf das Herz, die Thätigkeit, das Handeln. Wir können die Gnade unbewußt besitzen; die Offenbarung ist für uns nur insofern vorhanden, als wir sie erkennen.

Durch die Beziehung auf Erkenntniß wird die Sittlichkeit nicht sittlicher, allein sie bekommt dadurch mehr Bestimmtheit und Sicherheit, mehr Zusammenhang.

Man könnte den lebendigen Glauben auch zu den sittlichen Gütern zählen. Allerdings ist er das unschätzbarste aller Güter; allein bei dem Begriffe eines sittlichen Gutes kommt es auf einen bestimmten Maaßstab für den Werth derjenigen Dinge an, die wenigstens zum Theile von uns selbst abhangen. Dieses ist bei dem lebendigen sittlichen Glauben, als einer übernatürlichen Gabe, gar nicht der Fall. Er ist weder unser Werk, noch läßt überhaupt sein Werth und Maaß sich bestimmen und schätzen.

Und so müßte man denn die sittlichen Güter in natürliche und übernatürliche Gaben unterscheiden, wie Liebe und Ehre, und Glaube.

Was dem Sittengesetze im Menschen entgegensteht, ist das Böse. Dieses ist aber von zweierlei Art: entweder das eigentlich Böse, Verkehrte, oder die bloße Schwäche und Unvollkommenheit.

In der Bestimmung dieser Begriffe des Bösen und des Schlechten sind besonders diejenigen Moralisten, welche bloß empirisch zu Werke gehen, sehr unbefriedigend, da sie entweder eine außerordentliche Menge von beiden, oder auch nur von einer Art annehmen, wie z. B. diejenigen, welche die Realität des eigentlich Bösen läugnen, und dieses bloß in der Unvollkommenheit und Schwäche bestehen lassen.

Die Philosophie soll nicht alle ungleichen Formen des Bösen und Schlechten auffinden, sondern das innere Princip, den Grund von beiden.

Das Sittengesetz fordert eine Thätigkeit, die anhaltend, mäßigend, beschränkend und beschränkt sey, aber eine Mäßigung, Beschränkung — nicht aus Mangel an Thätigkeit, aus Armuth und Kraftlosigkeit, sondern aus Fülle von Kraft und Leben, aus unendlicher Liebe.

In dieser Hinsicht steht dem Sittengesetze die Unmäßigkeit entgegen. Wir verstehen darunter alle möglichen Arten und Formen der Ausschweifung, sowohl des thierischen, als des vernünftigen, ja selbst des höhern, sittlichen Triebes, wenn diese sich bloß ihrem natürlichen Hange überlassen und über Maaß und Gesetz hinausgehen.

Die Unmäßigkeit ist Oberherrschaft des Naturtriebes, ist irdischer Sinn. Diesem aber über das Sittengesetz hinaus oder auch gegen dasselbe folgen, sich bloß dem Hange der irdischen Natur überlassen, ist Schwäche. Denn der Naturtrieb, irdischer Sinn, ist allemal, und zwar aus Armuth, aus Mangel an höherer Thätigkeit und Freiheit beschränkt, und also schwach, er erscheine auch so kraftvoll, wie er wolle. Die Unmäßigkeit ist ein weit verbreitetes Princip, das unter mannichfaltigen

Formen und Gestalten erscheint, und oft für ein Zeichen der Heldenkraft gehalten wird. Die Unmäßigkeit kann sehr oft mit einer relativen Kraft verbunden seyn, da unmäßige Menschen, von gewaltsamer Begierde und Habsucht getrieben, gegen andere Menschen gehalten, in ihrem Handeln und Wirken eine überwiegende, außerordentliche Energie und Kraft zeigen können. Allein diese ist immer nur relativ. Die wahre Kraft und Thätigkeit des Menschen kann nur bestehen in der höhern Freiheit und Unabhängigkeit von allen irdischen Trieben und Regungen, in der sittlichen Oberherrschaft des Menschen über sich selbst, in der Unterordnung aller Thätigkeiten und Kräfte unter ein göttliches Gesetz, unter dessen Lenkung und Leitung allein die höchste Vollendung aller Naturwesen und die einzig wahre Realität zu Stande kommen kann.

Unmäßigkeit also, von einem höhern Standpunkte betrachtet, ist nichts als Schwäche. Nun aber muß die Unmäßigkeit, als bloße Schwäche und Unvollkommenheit, noch von dem eigentlich Bösen unterschieden werden. Die Unmäßigkeit kann nicht etwas rein Böses genannt werden, wenn auch ihre Folgen böse seyn können.

Das Böse, wie es schon als physischer Begriff aufgefaßt worden, ist das sich selbst Zerstörende, sich der Weltentwickelung aus Willkür und Egoismus direct entgegensetzende Prinzip, es ist Widersetzlichkeit gegen die allgemeine Weltordnung aus übertriebener Selbstliebe und Freiheitsucht.

Der Grund-Charakter des Bösen ist, auf den Menschen bezogen, Eitelkeit, in ihrem ganzen Umfange genommen. Alle Thätigkeit, die aus dieser unreinen Quelle herfließt, nicht auf das Ganze, sondern bloß auf das eigene beschränkte Selbst sich bezieht, ist ohne wahren Inhalt, ist hohl, leer und nichtig, ist im Widerstreit mit der allgemeinen Weltentwickelung, die nur durch die gesammte vereinigte Kraft aller Weltwesen vollendet werden kann, und muß daher in gänzlicher Auflösung und Vernichtung sich endigen. Wer sich selbst aus übertriebener Selbstsucht von dem Weltganzen absondert, muß am Ende alle wahre, höhere Realität verlieren, da diese auf der Gemein-

samkeit beruht, nur in der Vereinigung, dem Zusammenhange mit der Gesammtmasse aller geistigen Kräfte des Universums, sich vollständig bilden und entwickeln, und eine unvergängliche, ewige Dauer erhalten kann. Die wahre Freiheit ist nur in der Liebe möglich.

Es giebt demnach vornehmlich nur eine Untugend: dieses ist die Schwäche, die Unmäßigkeit; und ein Laster: die Eitelkeit.

Aber wenn schon beide ihrem Grund-Princip nach verschieden sind, so hangen sie doch beide zusammen und gehen ineinander über.

Die Unmäßigkeit, sie mag in einer Form erscheinen, wie sie will, wird endlich alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zerrütten, seine Thätigkeit durch eine gesetzwidrige, zügellose Entwickelung schwächen und aufreiben, und daher endlich ebenfalls in Selbstzerstörung endigen.

Die Eitelkeit ist im Anfange immer noch gemäßigt; sie wächst und steigt nun allmälig, bemächtigt sich immer mehr der ganzen Denkart, und geht endlich in unmäßige Leidenschaft, die kein Maaß und Gesetz mehr kennt, d. h. in Hochmuth, über.

Die Philosophie hat den Ursprung der Eitelkeit sowohl als der Unmäßigkeit im Bewußtseyn zu erklären, und zwar ist er in natürlichen Grundgefühlen zu suchen.

Die Unmäßigkeit nun läßt sich aus der Traurigkeit herleiten. Um der innern Unruhe, der Traurigkeit zu entfliehen, wirft sich der Mensch bis zur Unmäßigkeit auf die äußern Gegenstände. Man könnte hierbei als Beispiel anführen, daß alle reißenden, grausamen Thiere traurig sind. Aber von der andern Seite ist die Traurigkeit das edlere Grundgefühl der irdischen Natur, besonders da es sich, wie auch die damit verbundene Unruhe, schon in den höhern Elementen findet. Daher muß, um aus der Traurigkeit die Unmäßigkeit, die Schwäche zu entwickeln, das Uebergewicht des irdischen Sinnes, des irdischen Elementes angenommen werden, wozu die, mit der Oberherrschaft desselben verbundene, Trägheit oder Begehrlichkeit hinzukommen muß.

Der eigentliche Grund der Eitelkeit hingegen ist die Furcht. Um aber aus der Furcht die künstliche Verkehrtheit, welche wir Eitelkeit nennen, herzuleiten, muß der Einfluß eines bösen Princips angenommen werden; denn bei dem natürlichen Menschen allein läßt sich diese Erscheinung nicht entwickeln.

Alle Fehler, die aus der Furcht herkommen, sind noch größer, als die aus der Unmäßigkeit und Schwäche herrühren.

Indessen betrachten wir die Leidenschaften und Laster in ihrem höchsten Grade, so finden wir, daß sie alle mehr oder weniger mit einer wahren Verrückung der Seelenkräfte verbunden, d. h. also selbstzerstörend, mithin nicht bloß etwas Unvollkommenes, sondern etwas Böses sind.

Man bedenke nur, daß der Zorn auf seinem höchsten Punkte in Verrücktheit übergeht; daß der Geiz eine Verbindung von Habsucht und Wollust, und doch eine Wollust ohne Gegenstand, daher selbst auf eine lächerliche Weise verrückt ist, so wird man finden, daß die Unmäßigkeit in diesen ihren gewöhnlichen Formen zu demselben Resultate führt, wie die Eitelkeit, die, bis zum Hochmuthe gesteigert, meist die Ursache eigentlicher Verrücktheit ist.

Diese Verwandtschaft aller Laster mit der Verrücktheit enthält einen neuen auffallenden Beweis von der selbstzerstörenden Eigenschaft des bösen Princips.

Die Tugend kann, wie schon gesagt worden, nicht gelehrt werden, und doch soll sie das Ziel aller Bestrebungen seyn, und muß, wenn endlich aus der innern Gesinnung ein vollkommenes sittliches Leben hervorgehen soll, zu einer regelmäßigen Thätigkeit, zu einer eigentlichen Fertigkeit praktisch gebildet werden.

Wie ist dieses denn nun zu Stande zu bringen? dieß muß auf dem umgekehrten Wege versucht werden.

Durch Uebung nämlich soll der Mensch das Böse zu vernichten, alle Hindernisse, die in seinen eigenen Neigungen und Trieben dem Sittengesetze sich entgegenstellen, zu entfernen, und die sittliche Herrschaft über diese zu erringen streben.

Dieses führt auf den Begriff einer negativen, moralischen Uebungskunst (Ascetik), die uns den innern Feind kennen und immer mehr und mehr beherrschen und unterdrücken lehrt. Wie aber eine solche Ascetik beschaffen seyn müsse, ist hier weiter nicht zu entwickeln.

Von dem eigentlichen Laster ist übrigens noch zu bemerken, daß, wenn der Hochmuth, die Eitelkeit, sich einmal aller Thätigkeiten und Kräfte des Menschen bemächtigt hat, dieser für die Sittlichkeit verloren ist. Von dem innern Verderbniß des Egoismus ist zur Tugend keine Rückkehr möglich: dieses geht so weit, daß wir selbst, im Falle der Mensch den Willen hat, sich zu bessern, ihn oft nur eine Form der Eitelkeit mit der andern vertauschen sehen! Daher man denn sagen kann: Wer einmal sich dem Bösen ergeben, ist auf ewig verloren. Von der Unmäßigkeit, der Schwäche, gilt dieses nicht, wiewohl sie endlich auch zur Selbstzerstörung führt, wenn der Mensch sich ihr so sehr überläßt, daß er nicht mehr über sie Herr werden kann.

Wir haben noch einige Begriffe nachzutragen, ehe wir die Moral beschließen.

Gewöhnlich wird die Tapferkeit als ein eigener sittlicher Begriff und eine Tugend aufgestellt. Allein sie ist schon in dem Begriffe der Thätigkeit enthalten. Alle menschliche Thätigkeit ist eine irdische. Das Wesen des Irdischen aber besteht in dem Beschränkt- und Gebundenseyn. Die menschliche Thätigkeit ist daher eine solche, die mit Schwierigkeiten aller Art verbunden, von allen Seiten mit Mühseligkeiten und Beschwerden umgeben, unterbrochen und gehemmt ist, sich also ohne Kampf und Anstrengung gar nicht denken läßt. Hier erhalten wir also schon den Begriff der Tapferkeit, da diese eben in dem entschlossenen Widerstande gegen die störenden Einwirkungen feindseliger Kräfte, in der Rüstigkeit des Ausharrens, dem Muthe bei der Bekämpfung und Besiegung aller Hindernisse besteht.

Indessen muß man die Tapferkeit nicht auf eine, sondern auf alle Thätigkeiten und Kräfte beziehen.

Das Sittengesetz ist das Negative, Beschränkende, Ordnende, Leitende. Aus ihm kann der Stoff der Sittlichkeit und des sittlichen Lebens nicht herkommen; er muß aus einer andern Quelle herfließen. Diese ist der sittliche Trieb.

Aller Trieb aber geht auf Entwickelung. Dieses ist die Naturbestimmung aller irdischen Wesen, und bei dem Menschen, als dem höchsten organischen Wesen, muß sowohl der niedere als der höhere Trieb zur Entwickelung der mächtigste seyn.

Nun muß die Entwickelung sämmtlicher menschlichen Kräfte dem Sittengesetz unterworfen werden und insofern nennen wir sie Bildung.

Bildung also ist der Zweck der gesammten, auf das Sittengesetz bezogenen Thätigkeit. Doch da das Maaß und die Stärke des Triebes und wieder die Verhältnisse, unter welchen der Mensch die Bildung zu erkämpfen hat, verschieden sind, so ergiebt sich hier der Begriff der Eigenthümlichkeit, und folgt, daß die Bildung nicht die Sittlichkeit selbst ist, sondern nur zum Theile derselben angehört.

Denn betrachten wir die allgemeinen Bestandtheile und Bedingungen der Sittlichkeit, wie wir sie oben aufgestellt haben, so finden wir ohne weiteres, daß diese etwas durchaus Allgemeines sind. Die Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit und die sittliche Thätigkeit, die Selbstständigkeit und der Gehorsam, die Liebe und die Ehre, sind schlechthin allgemein geltende Forderungen des Sittengesetzes; und in dieser Hinsicht könnte man sagen, alle tugendhaften Menschen sollen gleich seyn; alle Verschiedenheit rühre hier nur von Mängeln her.

Doch folgt hieraus nicht, daß die Eigenthümlichkeit der Sittlichkeit widerstreite, und der sittliche Mensch alles Eigenthümliche in sich vernichten solle.

Es ist vielmehr der höchste Weltzweck, daß die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle in der Einheit entwickelt werde. Diese Eigenthümlichkeit muß nur von diesem hohen Standpunkte genommen werden, sie greift dann über das Sittengesetz hinaus in das Gebiet der Religion hinein, dem sie eigentlich angehört. Das Sittengesetz giebt nur die Gränzen an, in wel-

chen die Eigenthümlichkeit entwickelt werden muß, es ist das Negative, die Eigenthümlichkeit das Positive. Sie ist dasjenige, was auf der letzten Stufe der Weltentwickelung — wenn das Sittengesetz als unnöthig aufhört — dem Menschen noch bleibt. Jeder Mensch ist eine Welt im Kleinen; je vielseitiger er also seine Eigenthümlichkeit entwickelt in höherer Hinsicht, desto mehr wird der Zweck der Welt, die unendliche Fülle, erreicht. Der Mensch muß sich dadurch die Unsterblichkeit selbst erwerben.

Nur in dieser Beziehung auf die Unsterblichkeit, auf das künftige Leben darf die dem Sittengesetz entsprechende, mit der Sittlichkeit verträgliche Eigenthümlichkeit verstanden werden.

Die gemeine irdische, bloß diesem Leben angehörende Eigenthümlichkeit muß freilich von dem nach Tugend strebenden Menschen bestritten und unterdrückt werden; denn sie ist eine Beschränkung, steht der Anordnung des Sittengesetzes im Wege.

Es fragt sich endlich noch: Was ist denn der eigentliche Gegenstand der Sittlichkeit? worauf ist sie gerichtet? wem sollen wir treu seyn?

Abstrahiren wir von den einzelnen Bestandtheilen des Sittengesetzes, welche doch bloß dazu dienen, das sittliche Verhältniß des Menschen in dessen Anwendung zu bestimmen, und fassen den allgemeinen Sinn und Gegenstand des Sittengesetzes auf, so finden wir, daß, so wie die Thätigkeit Gottes das Princip, so auch die Gottheit selbst der Gegenstand dieses Gesetzes ist; und weil in der Moral von keiner Lehrmeinung die Rede seyn kann, so ist die Form, in welcher die Gottheit als Gegenstand der Sittlichkeit erscheint, die Wahrheit.

Gott, wissenschaftlich ausgedrückt, ist der Hauptbegriff der Einheit und Fülle. Dasselbe ist auch die Wahrheit in Beziehung auf den menschlichen Geist. Daher auch die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit als Tugend; ohne Wahrhaftigkeit sind alle andern Tugenden nicht da, oder bloße Scheintugenden. Alle andern Tugenden enthalten nur die

Bedingung der innern Gesinnung oder der gesetzlichen Form des Sittengesetzes: die ganze Sittlichkeit aber bezieht sich auf die Bedingung und Tugend der Wahrhaftigkeit.

So wie das Sittengesetz nur ein negatives, beschränkendes ist, so ist die Wahrhaftigkeit nur eine negative Tugend. Sie besteht in der Nicht-Verletzung der Wahrheit.

Der Mensch muß Gott treu seyn, und dieß kann er nicht, wenn er nicht sich selbst treu ist. Die Wahrheit muß schlechthin heilig gehalten werden, ja sie ist das Allerheiligste, und jede Verletzung derselben ein Vergehen gegen Gott. Und zwar gilt dieses ganz allgemein und unmittelbar, den Menschen bloß im Verhältniß zu der Wahrheit, oder was dasselbe ist, zur Gottheit betrachtet; nicht zu gedenken der untergeordneten rechtlichen Verhältnisse, wo ein Mensch vom andern Wahrheit fordern kann. Weder auf diese, noch allein auf Worte und Handlungen beschränkt sich die Wahrheit; es erstreckt sich dieselbe auf unser innerstes Denken, wie auch der gemeine Ausdruck sagt: „Er meint es ehrlich, aufrichtig."

Auch ist durchaus kein Unterschied zu machen zwischen höherer und niederer Wahrheit. Wenn mit dieser letztern theoretisch auch mancher Irrthum verbunden seyn kann, so ist es doch praktisch nicht der Fall. Praktisch ist alle Wahrheit heilig, und daher auch die Aussage der Vernunft durchaus wahr.

Ueberhaupt ist die Wahrheit ein untheilbares Ganze; die gemeine, subjective Wahrheit hängt mit der höhern zusammen. Die höhere Wahrheit muß zwar über die menschliche Vernunft hinaus gehen können, aber doch auch nicht ohne die Vernunft zu Stande kommen, da ja die höchsten Wahrheiten der Phantasie und des Verstandes nicht zu verstehen sind ohne Vernunft.

Die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit für die Sittlichkeit wird auch durch das Gegentheil noch recht deutlich, und nirgends ist das eigenthümliche Wesen der Unsittlichkeit so zusammengedrängt, als in dem Begriff der Lüge. Dieser hängt genau zusammen mit der Eitelkeit und dem Hochmuthe. Erstere entspringt aus der Furcht und neigt sich zur Falschheit.

Die Lüge ist Mangel an Aufrichtigkeit auch gegen sich selbst. Die Art, wie der Hochmüthige sich selbst betrügt, ist im sittlichen Sinne eine Lüge.

In dem Princip alles Schlechten und Bösen, der Eitelkeit, liegt immer eine innere Lüge zu Grunde. Man kann überhaupt sagen: so wie Gott die Wahrheit ist, so ist das böse Princip der Geist der Lüge, und wie die Wahrhaftigkeit der Inbegriff aller Tugend, so ist die Lügenhaftigkeit der Inbegriff alles Lasters.

Dem Begriff der Wahrheit haben wir hier seine rechte Stelle angewiesen, während wir ihn in der Logik unstatthaft fanden. Aber zugleich bemerken wir auch, daß, so wie man den sittlichen Begriff der Wahrheit in die theoretische Philosophie hinübergezogen, so den physisch-theoretischen Begriff der Vollkommenheit mit demselben schlechten Erfolge in die Moral eingeführt hat, gleichsam um nur die Verwechselung der Begriffe vollständig zu machen.

Bei Gelegenheit der Wahrheit ist die Wißbegierde zu erwähnen. Die Sehnsucht nach Erkenntniß, das Streben nach Wahrheit, nach unendlicher Fülle und Einheit ist, theoretisch genommen, keine Tugend; insofern es aber eine Aeußerung des sittlichen Triebes ist, gehört es der Liebe im allgemeinen Sinn an. Bezieht man jedoch die Wißbegierde auf das Sittengesetz, so kann man allerdings sagen: Es giebt eine Pflicht der Erkenntniß. Denn die Tugend beruht auf der Erkenntniß des Sittengesetzes, und dieses (wenigstens großentheils) auf dem lebendigen Glauben an Gott; und in dieser Hinsicht ist es freilich eine Pflicht, seine Erkenntniß über sich selbst und sein Verhältniß zu Gott zu erweitern. Daher denn auch der Spruch: „Erkenne dich selbst" moralisch genommen, einen sehr bedeutenden und richtigen Sinn hat. Als moralische Vorschrift heißt er nämlich nichts anders, als: Erkenne deine Bestimmung, erkenne das ganze Sittengesetz, und was mit ihm zusammenhängt, die Gottheit.

Unter den Tugenden und überhaupt unter den sittlichen Begriffen haben wir die Gerechtigkeit nicht mit angeführt.

Diese ist nun allerdings ein sittlicher Begriff und eine Tugend; indessen ist sie dieß nicht rein, weil durchaus auch der Begriff des Rechtes dazu gehört. Das Recht aber bezieht sich auf die äußern Verhältnisse; in der Sittenlehre aber kann hiervon nicht die Rede seyn, sondern durchaus nur von seinen innern Verhältnissen, von seinen Trieben und Eigenschaften.

In sittlicher Hinsicht wird daher auch die Gerechtigkeit mit dem Begriffe der Tugend im Allgemeinen zusammengenommen und der Sittlichkeit untergeordnet, so daß man die Gerechtigkeit den Ausdruck, die äußere Erscheinung, Anwendung der Wahrheit nennen könnte.

Das Recht an und für sich ist kein sittlicher Begriff: es kann ohne Sittlichkeit bestehen, und ist viel objectiver als das Sittengesetz. Es wird selbst von immoralischen Menschen anerkannt. Das Sittengesetz hingegen läßt sich Keinem andemonstriren, der den lebendigen Glauben nicht hat.

Die Pflicht muß hinzukommen, um das Recht zu adeln, zu einer Tugend zu machen. Wie denn der rechtliche Mensch nicht aus Furcht vor dem Zwange (der Strafe), nicht aus kalter Einsicht der Nothwendigkeit, sondern aus Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit recht handelt.

Der Begriff des Rechtes in seiner Objectivität ist unmittelbar abgeleitet aus dem Begriffe der Wahrheit, und wenn die Wahrheit in dieser Hinsicht auch bloß eine praktische ist, so hat sie doch rechtlich (wie sittlich) genommen eine schlechthin gewisse Gültigkeit.

Das sittliche Recht ist so gut wie die Wahrheit selbst, es ist gleichsam der sinnliche Ausdruck der Wahrheit, daher man auch sagen kann: Die Gottheit ist die Gerechtigkeit.

Dieser Begriff und der Begriff der Ehe machen den Uebergang zu der Rechtslehre.

Die Ehe ist ein durchaus objectives Verhältniß; es gründet sich auf den gesammten Trieb, den sittlichen sowohl als den natürlichen. Doch da der Trieb als solcher, selbst der höhere, die Liebe, den wir nur im Gegensatze mit dem gemein natürlichen den sittlichen nennen, im eigentlichen Sinne noch

nichts Sittliches, sondern selbst etwas Natürliches ist, so wird die Ehe als ein Verhältniß der Liebe erst durch die Unterordnung unter das Sittengesetz, also erst durch die Treue, ein sittliches Verhältniß.

Wie denn auch in Allem, wo wir von dem sittlichen Trieb der Liebe im Allgemeinen gesprochen haben, dieser wohl zu unterscheiden ist von der sittlichen Liebe.

Ihrer innern Beschaffenheit nach gehört mithin die Ehe nicht zu den Rechtsverhältnissen, sondern bloß insofern sie ein äußeres Verhältniß, eine Gesellschaft ist, welches durch die Naturtriebe gefordert wird.

Und zwar ist sie eben aus diesem letzten Grunde ein Verhältniß des Naturrechtes, während die meisten andern Verhältnisse, auf künstlichen Einrichtungen beruhend, nicht an und für sich selbst Zweck, nicht allgemein nothwendig sind.

Zehntes Buch.

Natur- und Staatsrecht.

I.

Da die ganze praktische Philosophie so philosophisch wie möglich dargestellt werden soll, — ob sie gleich nicht ganz in den Kreis der Philosophie gehört, so muß die Darstellung so genetisch seyn, wie möglich. —

Sollte das Recht zum praktischen Gebrauch als Wissenschaft dargestellt werden, so wäre die mathematische Methode die vorzüglichste, und zwar würde diese Methode für das Naturrecht viel angemessener seyn, als für die Moral.

Da unsere praktische Philosophie aber als ein Theil der Philosophie überhaupt behandelt werden soll, so abstrahiren wir von der eigentlich praktischen, d. h. mathematischen Methode, und befolgen auch hier die höhere, genetische.

Der genetischen, historischen Methode nach haben wir nun den Rechtsbegriff aufzusuchen, welcher dem Sittengesetz sich am meisten und zunächst anschließt. Dieser Begriff ist jener der Ehe.

Da die Rechtslehre an die Sittenlehre angeknüpft werden soll, so muß ein Uebergangspunkt von der einen zu der anderen gefunden werden. Dieß ist der Begriff der Ehe.

Die Ehe ist nämlich das einfachste, natürlichste Verhältniß, das aus dem gesammten Triebe des Menschen, dem natürlichen sowohl, als dem sittlichen, und der Vereinigung von beiden hervorgeht. —

Die Ehe ist ein ganz sittliches Verhältniß: das Verhältniß der Liebe unter dem Sittengesetze — der Treue.

Zu den rechtlichen Verhältnissen gehört die Ehe nur, insofern sie ein geselliges Verhältniß, eine Gesellschaft ist. —

Was man gewöhnlich Rechte in der Ehe nennt, gründet sich auf das Recht der Staatsgewalt, sich in dieses sittlich gesellige Verhältniß zu mischen, und es näher zu bestimmen durch Gesetze.

Betrachtete man die Ehe außer aller Beziehung auf den Staat, so könnte dabei von Rechten und Pflichten im strengen Sinne nicht die Rede seyn, da beide Theile völlig Eins sind, die Verbindung eine vollkommene Einheit ist. —

Die Ehe ist ein Verhältniß des Naturrechts. Das einzig rechtliche Verhältniß, das im Naturstande statt haben kann.

Ein Naturrecht ist dasjenige, was sich auf den gesammten Naturtrieb, auf Naturnothwendigkeit bezieht. Die meisten anderen Rechte gründen sich auf künstliche Einrichtungen, die an und für sich selbst nicht Zweck und auch nicht nothwendig sind.

Doch werden auch außerhalb des Staates und der künstlichen Verhältnisse des Eigenthums aus der Ehe sich andere rechtliche Verhältnisse entwickeln.

Wenn mehrere dergleichen Verbindungen, Familien, Stämme neben einander bestehen, so ist auch ohne das künstliche Eigenthum durch Beleidigung und Verletzung der Ehre und der persönlichen Freiheit ein Zustand des Krieges möglich. Hier übernimmt nun der Mann die Vertheidigung der ganzen Familie.

Auch hat er die Pflicht, für den Unterhalt der Familienglieder zu sorgen, die Nahrung herbeizuschaffen, und überhaupt durch seine Thätigkeit dem Ganzen alle zur äußeren Existenz nothwendigen Mittel zu erwerben und ihren ruhigen Besitz zu sichern und zu erhalten.

Wenn nun der Mann die Pflichten des Ganzen übernimmt, so muß er auch alle Rechte des Ganzen ausüben können. Seine auf die Erhaltung der Familie abzweckende Thätigkeit darf durch nichts gehemmt und gehindert, sondern in

ihrem wohlthätigen Wirken von den einzelnen Gliedern anerkannt, unterstützt und befördert werden.

Ohne diese Thätigkeit des Mannes würde in dem Naturstande alle Ungleichheit zwischen Mann und Frau wegfallen, da alles andere, was im künstlichen Staate die Ungleichheit begründet, hier nicht statt hat. Von Rechten und Pflichten wäre dann bei der völligen Gleichheit beider Theile gar nicht die Rede.

Die väterliche Gewalt ist die einzige anerkannt rechtliche Gewalt im Naturstande. Es ist dies ein wirkliches, wahrhaftes Naturrecht, welches sich gründet auf das natürlichste und nothwendigste Verhältniß der Ehe, und die Möglichkeit des aus der Verletzung der persönlichen Freiheit und Ehre entstehenden Krieges.

Diese väterliche Gewalt dehnt sich nun immer weiter aus, auf die Enkel, die Kinder des verstorbenen Bruders, ja sogar auf die Diener, die im Naturrecht nicht wie in künstlichen Einrichtungen als Sklaven, als Dinge, sondern ganz rechtlich behandelt werden und mit den übrigen Gliedern der Familie in dem nämlichen Verhältniß zu dem Vater, als oberstem Familienhaupt, stehen. —

Was das Verhältniß der Kinder gegen den Vater betrifft, so ist Gehorsam ihre erste Pflicht. Der Vater ist für die Kinder ein Sinnbild Gottes. Er ist der Stellvertreter des Sittengesetzes, welches er ausspricht und darstellt, und dessen Leitung und Oberherrschaft sie mit kindlicher Ergebung und Unterwürfigkeit anerkennen sollen.

Dieser Aehnlichkeit wegen ist auch umgekehrt der Begriff des Vaters auf die Gottheit angewandt worden, als den sittlichen Gesetzgeber, den obersten Beherrscher aller Geister, die sich der höheren moralischen Weltordnung und Regierung unterwerfen.

Zu diesem ersten Capitel des Naturrechts haben wir bloß die Möglichkeit von etwas Unsittlichem, nämlich die Verletzung der Freiheit und den dadurch entstehenden Krieg, vorausgesetzt.

Allein das Recht, als von dem Sittlichen unterschieden, beruht nicht nur auf der Möglichkeit, sondern auf der Wirklichkeit des Unsittlichen, und dieß begründet ein anderes Capitel des Naturrechts, wo diese Unsittlichkeit als wirklich angenommen wird.

Diesen Krieg finden wir nun unter den Stämmen wilder Völker, die ohne Geld und künstliches Eigenthum leben, wo übrigens das Verhältniß der Ehe und des Vaters sich oft sehr edel zeiget, und die zwar nicht, wie einige Philosophen sich dieses gedacht, in einem idealischen, doch in einem sehr reinen und sittlichen Naturstande erscheinen. Unter diesen treffen wir nun wirklich jenen Zustand des Krieges und zwar aller Stämme gegeneinander, und nicht aus Eigennutz, sondern aus Rache wegen zugefügter Beleidigungen.

Dieß führt uns nun zum zweiten Capitel von der Wiedervergeltung der Blutschuld, der Blutrache.

Die Wiedervergeltung, die Blutrache wird als ein Recht anerkannt, und sie ist es auch, ein wirkliches, wahres Naturrecht.

Wie kann nun aber aus etwas Unsittlichem ein Recht folgen? Dieß kann stattfinden, wenn das Unrecht auf der Einen Seite stattfindet. Der Beleidigte, Angegriffene darf sich vertheidigen, rächen, dem andern die Beleidigung wiedervergelten.

Das Gesetz der Wiedervergeltung ist vollkommen rechtlich, Gleiches mit Gleichem vergelten; Leben um Leben; wer getödtet hat, soll wieder getödtet werden. Es liegt hierbei zum Grunde, daß ein Angriff auf das Leben als das hassenswürdigste, abscheulichste Vergehen angesehen wird, dessen Urheber ganz vernichtet werden muß, weil er ein unschätzbares, heiliges Gut des Menschen gefährdet und verletzt.

Wenn nun die Familie wie eine Person anzusehen ist, so wird jeder Angriff auf die einzelnen Glieder dieser Verbindung wie ein Angriff auf das Ganze angesehen. Daraus folgt denn auch das Forterben der Blutrache; wenn etwa das Haupt der Familie umgebracht worden, so tritt, um ihn zu rächen, der Sohn an seine Stelle.

Die Blutrache beruht auf der Vertheidigung und der Wiedervergeltung, welches beides vollkommen rechtliche Principien sind. Das Streben nach Vernichtung darf nicht unbedingt ausgeübt werden, weil sonst das Leben der Menschen, dessen Verletzung die Blutrache vorbeugen und sie rächen soll, durch diese selbst wieder gefährdet, und einer übertriebenen Willkür ausgesetzt würde.

In dem einfachen Gesetz der Wiedervergeltung ist diese Beschränkung zwar schon enthalten, allein dieß bedarf einer gemeineren Bestimmung. Ueber den Fall der Vertheidigung des ersten Angriffs kann es mancherlei schwierige Fragen geben, die sich so leicht nicht lösen lassen, und wo man die Blutrache und die Wiedervergeltung leicht über alles Maaß hinaus übertreiben könnte, dieses müßte dann natürlich einen ewigen Wechsel von Vergeltung, Beleidigung und Verfolgung und einen daurenden Zustand von Krieg und Feindseligkeit herbeiführen, der zuletzt alle geselligen Verhältnisse verwirren und die öffentliche Sicherheit gänzlich auflösen würde. So finden wir es auch wirklich überall in dem Naturstande, wo ein ewiger Krieg aller gegen alle besteht. Soll dieses aufhören, so muß ein Uebergang aus diesem verwirrungsvollen, unvollkommenen zu einem dauerhaft und fest begründeten, sicheren und friedlichen Zustande gefunden werden.

Dieß ist der Staat. Er übernimmt die Blutrache, bestimmt die Wiedervergeltung und macht dadurch den wechselseitigen Verfolgungen und Kriegen, die sich ins Unendliche vervielfältigen, wieder ein Ende. Eine größere Wohlthat, als der bloße Schutz des Eigenthums, den man eben so hoch nicht anschlagen dürfte.

Nachdem wir das eigentliche Naturrecht aufgestellt haben, gehen wir zu einem andern Capitel, dem Vernunftrecht, über.

Hier wird nun vorerst eine Deduction des Rechtsbegriffes selbst nothwendig, die indessen nach den vorausgeschickten Principien unserer Philosophie nicht schwer fallen dürfte.

Bei Fichte und Kant ist die Deduction des Rechts äußerst

schwierig, da jener zuerst die Mehrheit der Menschen weitläufig construiren, dieser hingegen die Freiheit selbst erst postuliren muß.

Das Recht an und für sich ist etwas äußerst Einfaches, ein Begriff der Vernunft, der sich auf den Begriff der Freiheit, als das Wesen des Menschen, gründet. Dieses ist aber schon hinlänglich erklärt worden, und darf also hier mit Grund vorausgesetzt werden.

Das Recht gründet sich auf einen theoretischen Begriff. Dieß darf gar nicht übersehen werden wegen des verschiedenen Grades von Objectivität, den das Recht und die Moral hat. Das Recht ist ungleich objectiver wie die Moral, welche auf dem Glauben beruht und in ihren letzten Principien ganz subjectiv ist, da die Begriffe von Liebe — Ehe — Treue ꝛc. immer etwas voraussetzen, was sich dem, der es nicht hat, nicht beweisen läßt. Der systematische Philosoph kann die Gesinnungen, welche jenen Begriffen zu Grunde liegen, nur voraussetzen, und dann ihr Verhältniß zur Natur und Welt bestimmen.

Das Recht hat eine für sich bestehende Gültigkeit und Objectivität, die sich leicht jemanden andemonstriren läßt, da hier eigentlich jedermann von den nämlichen Prämissen ausgeht. Das Recht ist gleichsam die Mathematik der Gesellschaft.

Wir stimmen hierin mit Fichte überein, welcher behauptet, das Naturrecht sey theoretische, nicht praktische Philosophie, insofern nämlich der reine Rechtsbegriff ein theoretischer Begriff ist. — Allein dieß ist nicht für die gesammte Rechtslehre anzunehmen, da der Begriff des Rechts als ein bloßer Vernunftbegriff ein untergeordneter ist, der erst durch das Hinzukommen des sittlichen Begriffs der Pflicht eine höhere Bedeutung und Würde erhält. Die ersten und letzten Betrachtungen des Rechts müssen an die Sittlichkeit sich anschließen.

Das Recht ist nichts anderes als eine bloße Folgerung aus dem Wesen der Freiheit, durch den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Ist Freiheit das Wesen des Menschen, so darf diese auf keine Art verletzt werden,

weil sonst das Wesen des Menschen selbst verletzt und zerstört würde.

Der Begriff des Rechts bezieht sich lediglich auf die Freiheit, und zwar diese im Allgemeinen ganz negativ gedacht als das negative Wesen des Menschen im Gegensatz gegen das Ding.

Recht und Unrecht sind Begriffe, die sich begleiten; — Recht ist die Freiheit, verbunden mit der Bedingung, daß sie nicht verletzt werden darf, Unrecht ist die Verletzung der Freiheit.

Gehen wir näher auf diesen Punkt ein, so leuchtet hervor, daß erst das Hinzukommen der sittlichen Betrachtung einen vollen, befriedigenden Aufschluß geben kann; denn es entsteht hier die Frage, warum darf denn nun die Freiheit nicht verletzt werden? — Diese Frage kann die Vernunft nicht beantworten. Der bloß praktische Grund, auf dem Satze des Widerspruchs beruhend, daß die Freiheit nicht verletzt werden darf, weil sie sich sonst selbst aufhebe, würde die Frage nur auf das skeptische Gebiet spielen, und in eine Menge unauflösbarer Spitzfindigkeiten verwickeln. Für die Jurisprudenz ist jene praktische Nothwendigkeit vollkommen hinreichend; aber sie giebt keine genügende Einsicht in das Wesen der Unverletzbarkeit der Freiheit; abstrahirt man ganz von der sittlichen Ansicht, so bleibt gar nichts übrig, die Realität des Rechtsbegriffes darzuthun, ob er gleich aus dem Begriff der Freiheit als consequente Folgerung hervorgeht.

Warum soll überhaupt das Recht geschehen, das Wesen des Menschen nicht verletzt werden? Hier kann nur die moralische Betrachtung uns einen erklärenden Aufschluß geben.

Die Freiheit soll nicht verletzt werden, weil sie etwas Heiliges, Erstes, Ursprüngliches, Göttliches ist, ein Anhauch der unendlichen Urkraft, der göttlichen Natur.

Ist Freiheit das Wesen des Menschen, so muß sie auch dem ganzen Menschen zukommen. Zu dem Ganzen gehört aber nicht nur das Innere, sondern auch das Aeußere des Menschen, sein Leib. Die Freiheit muß sich also auf den

ganzen Umfang aller innern und äußeren Thätigkeiten und Kräfte erstrecken. Es ist also irrig zu behaupten, daß die innere Thätigkeit des Menschen von allen äußeren Hemmungen und Beschränkungen unabhängig sey, daß also der Mensch seiner Freiheit unbeschadet äußerlich gebunden werden kann. In der Frage über das Recht muß die Freiheit des ganzen Menschen gefordert werden. Die innere Thätigkeit ist in ihrer Entwickelung an äußere Bedingungen gebunden, wo sie nicht beschränkt und gebunden werden darf, ohne sie wesentlich zu stören und zu schwächen.

Sollen nun mehrere Menschen neben einander existiren, die alle gleichen Anspruch auf Freiheit haben, so muß die Freiheit des Einen nicht durch die Freiheit des Andern verletzt werden, sondern in dieser gegründet seyn, sie müssen sich wechselseitig bedingen. Die Freiheit jedes Einzelnen muß in der Freiheit des Ganzen gesichert werden. Alle für Einen und Einer für alle.

Wird der Begriff der Freiheit ganz allgemein abstract und negativ genommen, so fällt auch alle Verschiedenheit und Gradation weg, und es folgt nach uns schon die Gleichheit aller. Alle sind gleichmäßig frei, es giebt keinen Unterschied, keine Grade, alle haben gleiches Recht.

In dem reinen Vernunftbegriffe des Rechts sind die Begriffe der Freiheit und Gleichheit enthalten. Allein dieß ist auch Alles, was sich daraus ableiten läßt. Aber was die Gemeinschaft und Gesellschaft betrifft, so liegt in der Freiheit, blos als dem negativen Wesen des Menschen, nichts, was diese begründen könnte. Im Gegentheile, wenn wir von aller Sittlichkeit abstrahiren und bloß nach reinen Rechts- und Vernunftbegriffen entscheiden wollten, so würde die Gesellschaft als ein Uebel erscheinen, indem hier eben durch das Zusammenseyn und die Collisionen der Individualitäten zur Verletzung der Freiheit auf alle mögliche Weise Veranlassung gegeben würde. Daher eine völlige Isolirung des Menschen von aller Gesellschaft, wie Rousseau diese aufstellt, folgerecht anzunehmen wäre.

Aus dem reinen Vernunftrecht allein kann aber keine Theorie des Staates hergeleitet werden. Die Freiheit aber kann ohne eine gleiche Einschränkung aller nicht bestehen. Dieses vernünftige Gesetz ist an und für sich ganz gut. Allein diese aus der bloßen Vernunft, ohne alle höhere Rücksicht auf die Sittlichkeit, herfließende Nothwendigkeit kann keine Deduction des Staates begründen. Aus dem bloßen Rechtsbegriff kann die Gemeinschaft und Gesellschaft nicht hergeleitet werden, es muß dabei dann schon immer eine Gesellschaft als empirisches Datum angenommen werden. Dieß widerspricht aber der wahren philosophischen Methode, welche alles entwickeln und deduciren soll. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft darf nicht als Factum vorausgesetzt, sondern muß höher aufgesucht und aus der sittlichen Idee genetisch entwickelt werden.

Ueberhaupt ist eine angewandte Rechtslehre nicht herzuleiten aus der reinen Vernunft. Diese bringt nur den Begriff des Rechts überhaupt ins Klare, und liegt freilich in dieser Hinsicht dem Naturrecht, so wie dem positiven Recht zum Grunde; aber mehr wie dieser Begriff des Rechts folgt auch nicht aus dem reinen Vernunftrecht. Es dient dieses nur, die mathematische Objectivität des Rechts deutlich zu machen. Das ist aber auch der ganze Zweck und Nutzen.

Was in anderen Methoden an diesen Vernunftbegriff des Rechts angeschlossen wird, ist ein Aggregat von empirischen Factis, nach dem Vernunftrecht bestimmt. Bei uns ist es das Sittliche und dasjenige, was durch dieses sich an die gesammte Philosophie anschließt.

Eigenthum und Vertrag gehören schon zu den positiven Rechten, insofern sie künstliche und willkürliche Einrichtungen sind. Auch könnte das aufgestellte Naturrecht, welches in Vergleich mit anderen das historische zu nennen wäre, im Gegensatz des bloß negativen Vernunftrechts seiner größeren Bestimmtheit wegen ein positives Recht genannt werden. Eigentlich ist diese Benennung aber nur für dasjenige Recht passend, welches durch Willkür bestimmt wird.

Das Recht der Vernunft ist von schlechthin allgemeiner

Objectivität, und auf alles anwendbar, da es ja bloß der Begriff des Rechts an und für sich ist. Es erstreckt sich auf die Individuen, wie auf das Ganze. So ist das Völkerrecht nur Vernunftrecht. Das positive Recht ist das Recht, angewandt auf willkürliche und künstliche Einrichtungen.

Wenn eine Gesellschaft und Gemeinschaft überhaupt aus dem Vernunftrecht nicht abzuleiten sind, so wird noch weniger die Lehre von Eigenthum und den Verträgen, die ja auf Gesellschaft und Gemeinschaft sich gründen, sich daraus folgern lassen.

Wo ist denn nun aber der erste Entstehungsgrund von diesen zu suchen?

In der sittlichen Forderung absoluter Gemeinschaft, als der einzigen Bedingung der sittlichen Bildung und Vollendung des Menschengeschlechts.

Aus dem Sittengesetz allein würde kein sittliches Leben hervorgehen. Der Stoff des sittlichen Lebens kann nur von dem sittlichen Triebe kommen. Dieser ist ja Liebe, welche auf Verbindung, Vereinigung geht, und sein Ziel ist Bildung (von der Ehre kann hier nicht die Rede seyn, und die Seeligkeit geht weit über den Trieb hinaus). Die sittliche Entwickelung aber kann nicht isolirt seyn, sondern sie setzt ebenso wie die Liebe Vereinigung nicht nur voraus, sondern in beiden ist ja die absolute Forderung der Gemeinschaft und zwar in ihrer ganzen Totalität enthalten. Die ganze Menschheit soll zu einem Individuum werden, zu einem liebevoll vereinigten und sittlich gebildeten Ganzen.

Eigenthum und Verträge sind als willkürliche und künstliche Einrichtungen, die sich auf etwas höheres beziehen, nicht im Vernunftrechte begründet, sie sind positive Rechte, insofern man darunter solche versteht, die auf willkürlicher Einrichtung beruhen, und durch sittliche Bedingungen nothwendig gemacht wurden.

Das reine Vernunftrecht ist von dem Naturrechte noch sehr verschieden; es gründet sich zwar dieses nicht auf die Forderung einer bis zur Totalität vollendeten Gemeinschaft des

Menschengeschlechts, geht aber aus der natürlichsten und nothwendigsten aller menschlichen Verbindungen, der Familie, hervor, und ist daher in weit näherer Beziehung auf die Sittlichkeit, wie das reine Vernunftrecht. Dieß ist bei der väterlichen Gewalt am sichtbarsten, die ohne sittliche Begriffe nicht denkbar ist. Die Blutrache, welche etwas Unsittliches voraussetzt, könnte zwar mit der Sittlichkeit im Widerspruche erscheinen. Allein in dem Recht der Wiedervergeltung ist doch schon eine Beschränkung enthalten, welche auf den sittlichen Begriff des Maaßes sich gründet.

Nach dem Vernunftrechte würde es ganz anders heißen. Hier wo die Freiheit, wenn sie sich nicht selbst widersprechen soll, in ihrer absoluten Totalität erhalten werden muß, wird alles, was der Freiheit Abbruch thut und diese in Gefahr setzt, aus dem Wege geräumt; wer die Freiheit Anderer verletzt, wird vernichtet. Es müssen alle gegen ihn aufstehen, da er durch seinen Angriff, wenn gleich eines einzelnen Individuums, die Freiheit im Ganzen angefeindet hat, und zwar wird nach dem reinen Vernunftrechte die kleinste Verletzung der allgemeinen Freiheit den größten völlig gleich geachtet. Vor der Errichtung des Staates wäre also die Rache ganz grenzenlos. Erst dadurch, daß dieser sie übernimmt und bestimmt, wird sie einer gesetzlichen Mäßigung unterworfen.

Die Nothwendigkeit des Staates beruht zunächst auf zwei Dingen, der Ausübung der Blutrache statt der Individuen, und der Garantie des Eigenthums.

Eigenthum und Vertrag sind als künstliche und willkürliche Einrichtungen weder aus dem Natur- noch aus dem Vernunftrechte herzuleiten. Es sind gar nicht so objective Rechte, und wenn auch abstrahirt von der künstlichen Form und bloß auf das Wesen der Sache gesehen, nicht leicht ein Volk so roh und wild sich finden ließe, bei dem es nicht eine Art von Eigenthum und Vertrag gäbe, so sind diese Rechte doch auf die mannigfaltigste und verschiedenartigste Weise modificirt und bestimmt, welche Verschiedenheit von temporellen, localen, nationalen Bedingungen abhängt. Dieß qualificirt sie aber zu

eigentlich positiven Rechten. Alles positive Recht gründet sich auf die absolute Gemeinschaft und Bildung des Menschengeschlechts. Die besonderen Bestimmungen und Modificationen aber werden abhängen von dem verschiedenen Grade des Entwickelungszustandes oder der Cultur einer Nation und anderen localen Verhältnissen. Hieraus folgt, daß die Frage über alle diese Rechtsbegriffe schon sehr ins Empirische eingreift, und daher zum Theil schon nicht mehr in die Philosophie gehört.

Die Untersuchung über die verschiedenen Arten des Eigenthumsrechts muß schon sehr ins Einzelne gehen, da hier der Stoff historisch und philosophisch zugleich ist. Alle speciellen Fragen können nur mit durchgängiger Beziehung auf die Geschichte der Cultur und des politischen, ökonomischen Zustandes der Menschen befriedigend beantwortet werden.

Es folgt hieraus der ganz richtige Schluß, daß alle positive Rechtslehre sehr local ist; die Philosophie also auch nur das Allgemeinste herausheben, nur das Princip der Untersuchung angeben kann; diese selbst aber nur historisch erschöpfend zu behandeln ist.

Alle positiven Rechte, die auf künstliche und willkürliche Einrichtungen sich gründen, sind aus der Forderung der absoluten Gemeinschaft, als der ersten Bedingung der Bildung des Menschengeschlechts, herzuleiten.

Soll das menschliche Geschlecht einerseits zu einer Kunstbildung erhoben werden, andrerseits in eine allgemeine Gesellschaft treten, so sind dazu Eigenthum und mit diesem Handel unumgänglich nothwendige Bedingungen.

Es wird freilich hier vorausgesetzt, daß der Erdboden mehr oder minder undankbar, und seine Producte mit der Bevölkerung nicht in gleichem Verhältniß seyen.

Die Beschaffenheit des Erdbodens und sein Verhältniß zur Bevölkerung sind die bestimmenden Bedingungen alles Eigenthums und alles Handels; diese sind aber zufällig, wie denn leicht für die etwaigen vernünftigen Bewohner anderer Planeten weder Eigenthum noch Handel nothwendig seyn dürfte.

Bei der individuellen Beschaffenheit der Erde indessen

sind beide durchaus nothwendig, wenn künstliche Bedingung nur irgend zu Stande kommen, ja auch nur anfangen soll.

Das Wesentliche, worauf es hier ankommt, ist die Eintheilung des Bodens und des sämmtlichen Inbegriffs der uns umgebenden Dinge, die als Stoff der Bildung angesehen und den Menschen zugetheilt werden, daß er sie künstlich und zweckmäßig forme und gestalte.

Betrachtet man die Sache mit Abstraction von aller Erfahrung, und denkt sich bloß die Nothwendigkeit der Ausbildung und Gemeinschaft und dabei die Menschen mit ihren gleichen Rechten, so kommt man auf den Gedanken, daß der Boden und das Eigenthum zu gleichen Theilen ausgetheilt werden müsse, eine Idee, welche nicht nur in der Theorie, sondern auch schon in der Praxis vorgekommen ist.

Sollte diese Idee ausgeführt werden, so würde vor allem erfordert, daß die Menschen in einem Zustande lebten, wo sie noch nicht das geringste Eigenthum besäßen, und Einer da wäre, der die Macht hätte, dieß zu bestimmen und zu vertheilen. Ein so reiner Zustand ist in der Wirklichkeit nie vorhanden. Auf diese Art kann das Eigenthum nicht entstehen.

Es kommt hier vorzüglich darauf an zu bestimmen, was nach dem Vernunftrecht Eigenthum des Menschen genannt werden kann.

Freiheit kommt dem ganzen Menschen zu, dem Leibe wie der Seele, die beide eigentlich auch nur Ein Ganzes sind; macht man aber dennoch in Gedanken eine Trennung, so erscheint der Leib in Beziehung auf den ihn beherrschenden Geist ein System von Werkzeugen für die Thätigkeit des Geistes.

Nach dem Vernunftrecht ist eigentlich nur der Leib des Menschen sein absolutes Eigenthum; nun ist aber der Leib nicht bloß eine todte Masse und Materie, sondern ein Inbegriff von lebendigen Thätigkeiten und Kräften, und als solcher ein Mittel, ein Organ für die geistige Thätigkeit des Menschen. Nicht also der Leib allein, sondern auch die Kräfte des Leibes sind das Eigenthum des Menschen; diese aber können ohne Entwickelung und Aeußerung gar nicht gedacht werden. Die

körperliche Kraft muß ebenso wie die geistige entwickelt und gebildet werden. Daher auch die körperliche Thätigkeit und Kraftanwendung des Menschen sein Eigenthum werden. Der Leib ist ein absolutes Eigenthum, ein ganz unveräußerliches, unverletzbares, unbedingtes Gut; nicht aber die Kraftanwendung. Diese muß in Rücksicht auf andere beschränkt werden. Durch den Leib wird die Freiheit keines Einzelnen gestört, wohl aber durch die Kraftanwendung; diese kann ins Unendliche ausgedehnt werden, hat keine Grenzen, als die Willkür und die möglichen Zwecke des Menschen.

Auf diese Kraftanwendung gründet sich alles Eigenthum. Alles, worauf ich meine Kraft angewandt habe, wird eben dadurch mein Eigenthum — vor Allem die Formation; habe ich den Stoff cultivirt, so ist er mein eigen; aber auch bei der Occupation findet eine Kraftanwendung statt, und mithin ein Eigenthumsrecht. —

Auch das Verjährungsrecht ließe sich aus diesem Princip ableiten. Die ganze Zeit über hat ein Mensch seine Kraft auf einen Gegenstand verwandt, dadurch erhält er ein Recht auf die Sache, die er anfangs gefunden oder unschuldig erworben und dann lange besessen.

Man könnte sagen: Wenn einer lange Zeit etwas besessen, welches er anfänglich gefunden oder sonst unschuldig erworben, so habe er einen Rechtsanspruch darauf, indem er alle die Zeit über seine Kraft darauf verwandt.

Indessen ist dieses Recht immer etwas sehr specielles und locales.

Eben so nothwendig, wie das Eigenthum, ist auch der Handel zur höheren Entwicklung und Bildung des Menschengeschlechts.

Die Erde ist so eingerichtet, daß der Ueberfluß einiger Länder der Armuth der andern zu Hülfe kommen muß, so wird der Handel ein Mittel der engeren Vereinigung und wechselseitigen Unterstützung der Nationen. Auch würden ohne gegenseitigen Austausch der Materialien die meisten Kunstwerke nicht ausgebildet werden. Man muß den Handel nicht bloß

auf Gegenstände des Luxus, ohne welche die Cultur recht gut bestehen könnte, beschränken wollen, sondern er erstreckt sich auf die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens und die zur höheren Kunstbildung unentbehrlichen Hülfsmittel.

In den Handel ist eigentlich der Vertrag schon eingeschlossen, insofern dieser auf einen Wechsel des Eigenthums geht.

Ebenso würden viele Gegenstände nicht künstlich bearbeitet werden können, wenn sich zu diesem Zwecke nicht die Kräfte mehrerer Menschen vereinigten, um gemeinschaftlich zu arbeiten.

Sollen sie aber gemeinschaftlich handeln und arbeiten, so müssen sie für diesen Zweck fester aneinander gebunden seyn, sich aufeinander verlassen und auf gegenseitige Beihülfe und Unterstützung rechnen können, so entsteht der Vertrag, wodurch sie zu einem gemeinsamen Zwecke sich wechselseitig verbinden und verpflichten.

Handel und Vertrag sind nothwendige Ergänzungen des unvollkommenen Eigenthums und zur Bildung unumgänglich erforderlich.

Ohne Eigenthum würde der Mensch weder sich selbst und seine Kräfte, noch irgend eine Kunst ausbilden können.

Die Bildung der äußern Dinge muß nicht angesehen werden als Vervollkommnung der Dinge an und für sich nach ihrem Begriff und ihrer Naturbestimmung, sondern als Mittel für die höhere Bildung und Kraftentwicklung des Menschen.

Zu dieser Kunstbildung nun sind Handel und Vertrag eine unerläßliche Bedingung.

Wo das Eigenthum in seiner strengen Beharrlichkeit erhalten wurde, da mußte zwar die Sittlichkeit gewinnen; aber die Kunstthätigkeit würde bei dem minderen Gebrauch, der geringeren Vervollkommnung des Eigenthums äußerst beschränkt werden.

Dieß sehen wir an den Indiern, die, weil bei Ihnen bloß das moralische Princip herrschend war, auch in der Cultur stehen blieben.

Der rasche Wechsel des Eigenthums wird durch die bessere Benutzung und größere Vervollkommnung die Kunstbildung im höchsten Grade befördern; aber freilich geräth die Sittlichkeit dabei in große Gefahr, der die Kunstbildung doch untergeordnet bleiben muß. Es wäre hier also das Problem, die höchst mögliche Kunstbildung zu befördern, ohne die Sittlichkeit in Gefahr zu setzen; aber Wechsel, Handel und Vertrag sollen statt haben, weil bei dem streng beharrenden Eigenthum keine Kunstbildung möglich ist, und in der Cultur nothwendig ein Stillstand erfolgen würde.

Alles Eigenthum beruht auf der Kraftanwendung, mithin auch jenes, welches ich durch den Vertrag erwerbe.

Es verspricht mir Jemand etwas, ich rechne also auf dieses Versprechen, ich mache meinen Plan danach; meine Kraftanwendung nimmt eine Richtung, die dadurch bestimmt wird. Hält er nun sein Versprechen nicht, so bringt er mich um meine Kraftanwendung, mithin um mein Eigenthum.

Alle Arten von Verträgen beruhen auf diesem Princip, wer durch seine Schuld mich veranlaßt, meine Kraft nutzlos zu verschwenden, muß den Schaden, den ich dadurch erleide, ersetzen.

Wir betrachten zuerst den Vertrag *Do ut des;* ich habe Jemanden einen Gegenstand gegeben oder versprochen, er hat mir einen anderen dagegen versprochen. Ich richte also auf diesen Gegenstand meine Kraftanwendung. Ich rechne auf seinen Besitz. Ich mache meinen Plan darnach durch diese Richtung der Kraft, wenn diese gleich, so lange der Gegenstand selbst nämlich noch nicht in meinem Besitz ist, in Gedanken geschieht, wird das versprochene Ding mein Eigenthum. Hält der andere sein Versprechen nicht, so betrügt er mich doppelt, daher auch zuerst Rückerstattung der erhaltenen Sache und Schadenersatz.

Der Vertrag *facio ut facias.* Die Kraftanwendung, die Thätigkeit des Menschen ist sein Eigenthum; daher er auch diese durch Vertrag veräußern kann. Verspricht mir Jemand etwas zu thun, so rechne ich auf seine Thätigkeit, ich

richte meine Kraft darauf und nehme sie dadurch rechtlich in Besitz.

Der Schenkungs-Vertrag begründet und giebt aus dem nämlichen Grunde ein Recht, wie alle übrigen. Ich habe auf sein Versprechen gebaut, meine Thätigkeit ist dadurch bestimmt und beschäftigt worden. Bricht er sein Wort, so ist er Schuld, daß ich meine Kraft verschwende, er bringt mich also um mein Eigenthum.

Der Vertrag beruht auf Treu und Glauben. Könnte man auf das Versprechen und die Beihülfe der andern nicht rechnen, so wäre gar keine gemeinschaftliche Thätigkeit und Arbeit, und also auch keine Cultur möglich; sollen aber die Verträge gehalten werden, so müssen sie sanctionirt, auf ein Zwangsrecht gegründet seyn. Der andere muß entweder angehalten werden, den Vertrag zu erfüllen, oder als Verletzer eines Eigenthums angesehen und zum Schadenersatz gezwungen werden.

Ebenso führt das Eigenthum ein Zwangsrecht mit sich.

Soll zum Behuf der Cultur das absolute Eigenthum über den Leib ausgedehnt werden auf die Thätigkeit und Kraftanwendung des Leibes und die äußeren Dinge, die der Stoff, die Materie für diese Kraftanwendung sind, so müssen diese Dinge zur zweckmäßigen Bearbeitung und Bildung unter die Menschen vertheilt, und jeder bei dem ruhigen Besitz und Gebrauch des ihm zugefallenen Theiles geschützt und erhalten werden.

Nach dem Vernunftrechte hatte jeder ein Recht auf alles, worauf er seine Kraft richten konnte. Aus dem Vernunftrechte folgt das gleiche Recht jedes Einzelnen auf Alles; aber nicht die Gleichheit des Eigenthums. Soll nun nicht ein ewiger Krieg aller gegen alle statt haben, so müssen alle gleichmäßig beschränkt werden. Jeder, der nach dem Vernunftrechte seine Kraft auf alles erstrecken könnte, muß gezwungen werden, sich zu beschränken auf dasjenige, was ihm rechtlich ist zugetheilt worden. So entsteht der Begriff eines Zwangsrechtes, das Eigenthum und den Vertrag zu schützen und in seiner Integrität und Gültigkeit zu erhalten. Eine zweckmäßige Vertheilung der äußern Dinge zur höchsten Kraftentwicklung und Bil-

dung des Menschen ist der Grund alles Eigenthums. Diese fodert aber auch, daß jeder Einzelne bei dem Besitz desjenigen, was ihm ist zugetheilt worden, und worauf er seine Kraft angewandt hat, geschützt werde, damit er es zu seinem Zwecke ruhig gebrauchen und bilden kann.

Das Eigenthum ist an und für sich eine so unvollkommene Einrichtung, daß es schon gleich einer zweiten bedarf, diese zu verbessern. Der Vertrag, der Handel soll das strenge beharrliche Eigenthum durch schnelleren Wechsel und Umtausch zum Behufe der größern Kunstbildung mildern und mäßigen. Der Vertrag aber ist als Wechsel dem beharrlichen Eigenthum entgegengesetzt, und hebt es halb und halb auf und droht es in seiner Grundlage zu erschüttern.

Ueberhaupt sind alle diese Einrichtungen als bloße Nothmittel anzusehen, die in ihrer Unvollkommenheit sich wechselseitig ergänzen, corrigiren und beschränken sollen.

Diese große Unvollkommenheit aller Eigenthumseinrichtungen, die alle nur eine provisorische Gültigkeit haben können, und wenn eine reelle praktische Gemeinschaft statt haben soll, näher bestimmt und durch eine gesetzliche Kraft erhalten werden müssen, führt uns auf den Begriff der Staatsgewalt und des Obereigenthums des Staats.

So schwer diese Begriffe in andern Systemen zu entwickeln sind, so natürlich lassen sie sich aus den hier aufgestellten Grundsätzen entwickeln. Ohne Staatsgewalt wäre das positive Recht nicht zu begründen. Eigenthum und Vertrag fordern Zwang und dieser eine Gewalt, die ihn ausübt; aber auch schon aus dem Naturrechte würde die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt folgen.

Die persönlichen Beleidigungen, die auf Wiedervergeltung und Blutrache führen, müssen einen Zustand herbeiführen, der gleichsam ein Krieg aller gegen alle genannt werden kann. Es liegt in dem Vernunftrechte gar keine Garantie der öffentlichen Sicherheit. Es ist ein ewiger Zustand des Kriegs, weil jeder sein eigner Richter und das Vergeltungsrecht unendlich ist, die kleinste Beleidigung wie die größte geahndet und gerächt

werden muß. Das Vernunftrecht angewandt auf unvollkommene Menschen kann, da die Gleichheit, die es fodert, der natürlichen Ungleichheit, die sich in der Wirklichkeit findet, widerspricht, nur Unsicherheit und Verwirrung herbeiführen. Es ist in dem Vernunftrechte durchaus keine genaue Bestimmung des Eigenthums vorhanden, die doch zur Kunstbildung so nothwendig ist. — Daher kann das Vernunftrecht auch nur die negativen Bedingungen der näheren Bestimmung und Eintheilung des Eigenthums hergeben. Die positiven müssen aus der politisch-moralischen Verfassung genommen werden.

So wie das Vernunftrecht auf einen allgemeinen Krieg aller gegen alle führt, führt uns die sittliche Ansicht auf einen allgemeinen Frieden, auf absolute Vereinigung und Gemeinschaft aller Kräfte und Thätigkeiten und mithin alles Eigenthums.

In dem sittlichen Zustande würde jeder Mensch seine Kraft auf Alles anwenden können, worauf er wollte, ohne jedoch der Freiheit anderer zu nahe zu treten.

Es würde also hier wie in dem Vernunftrecht jedem Alles gehören, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Naturstande jeder abgesondert für sich auf das Ganze Anspruch macht; in dem sittlichen Zustande aber alle nur ein Individuum ausmachen. Hier wird jeder seine Kraft und Thätigkeit nur in Beziehung auf das Ganze schätzen und würdigen. Er wird seine Zwecke nur in Verbindung mit dem allgemeinen Zwecke verfolgen und ausführen und die besonderen Zwecke anderer Menschen, als nach dem nämlichen Ziele strebend, eben so hoch achten, ehren und befördern.

Allein diese sittliche Gemeinschaft der Guten ist ein Ideal; als Annäherung zu diesem und als Surrogat tritt das Obereigenthum des Staates ein. Die Nation soll eins seyn. Dieß kann sie nur seyn durch die Einheit der Kraft und da diese in dem Eigenthum beruht, durch Einheit des Eigenthums, das hier nicht, wie im Vernunftrechte ganz isolirt ist, wenn gleich in dem Staate die Trennung nicht ganz aufhören und eine völlige Gemeinschaft statt haben kann, so soll diese vorbereitet werden, es soll ein gemeinschaftliches Land da seyn, das alle verbindet.

Der Staat ist Obereigenthümer, er soll nach einem gerechten Princip das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, und jeden Einzelnen bei dem Besitze seines Theiles schützen. Er soll die Verträge, ohne welche keine gemeinschaftliche Thätigkeit und Arbeit möglich war, garantiren, den zur Kunstbildung so nöthigen Wechsel des Eigenthums durch seine Oberaufsicht lenken und leiten, und so alle Kräfte und Thätigkeiten zu einem Zwecke vereinigen. Dieß führt uns auf eine andere Untersuchung. Eigenthum und Vertrag sind sich einander entgegengesetzt. Das erste thut gleichsam den Ausspruch: diese Dinge sollen dem Menschen seyn und bleiben ewig und schlechthin; im Vertrag und Handel heißt es im Gegentheil: sie sollen wechseln.

Nun würde aber ein allgemeiner Tausch und Wechsel des Eigenthums die sichere Grundlage desselben zerstören und alles schwankend und veränderlich machen. Es fragt sich daher, darf man, um dieses zu verhindern, den Verträgen gewisse Grenzen bestimmen. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Die Grenzen des Vertrags, sobald dieser nicht auf eigentlich unsittliche Handlungen geht, sind so leicht nicht zu bezeichnen. Handel und Vertrag sind nothwendige Ergänzungen des Eigenthums. Eine gänzliche Unbeschränktheit von diesen aber würde die Grundlage des Eigenthums selbst unsicher machen, und alles einem ewigen Wechsel, einer grenzenlosen Veränderung unterwerfen. Daher hier eine gesetzliche Beschränkung ins Mittel treten muß. Nur ist es freilich ein schwieriger Punkt, diese genauer zu bestimmen.

Die Frage, ob der Kauf und Verkauf von Grund und Boden rechtmäßig sey, wäre nach unserm Grundsatze verneinend zu beantworten.

Die Erbschaft durch Testament ist als eine Art von Vertrag, eine Schenkung auf Todesfall anzusehen, und also einer Beschränkung zu unterwerfen, sie müßte nicht auf Grund und Boden ausgedehnt werden dürfen.

Durch den Wechsel des Eigenthums, den Handel, wird wieder ein allgemeiner objectiver Maaßstab des Werths aller dem Handel und Wechsel unterworfenen Dinge nothwendig gemacht.

Ein solcher ist das Geld. Es spielt dieses in der Geschichte der Menschheit eine sehr bedeutende Rolle. Die asiatischen und europäischen Nationen sind durch diesen gemeinschaftlichen Maaßstab des körperlichen Werthes zu einem System verbunden. Es findet sich bei allen gebildeten Völkern, und diese unterscheiden sich auch dadurch von den wilden Stämmen.

Durch das Geld entsteht ein Handel in der zweiten Potenz, mit dem Gelde selbst. Da derjenige, der viel Geld hat, sich viele Waaren und durch diese wieder viel Geld verschafft. Dieses verzinset sich wieder, und so kann dieses immer weiter fortgehen. Es entsteht nun billig die Frage: darf der Staat eine solche Benutzung des Geldes erlauben, darf er Zinsen garantiren und sanctioniren?

Die Zinsen sind rechtlich nicht zu vertheidigen. Nimmt man sie an, so folgt daraus, daß man immer mehr und mehr Geld erwerben, und in einem gar kurzen Zeitraum sich in Besitz von einem großen Theil des Vermögens der ganzen Nation setzen kann.

In Ländern, wo der Handel sehr groß und nur in den Händen einiger Personen ist, werden diese immer einen großen Einfluß auf die Staatsgewalt selber haben. Der Staat muß dann sehr auf sie sehen, und sich nach ihren Interessen richten. Der Handel ist ein gefährliches Princip. Dieß gilt vorzüglich vom auswärtigen Handel. Beim Handel geht, da das Geld sich immer in sich selbst vermehrt, das Steigen des Reichthums ins Unermeßliche.

Ueberhaupt führt das Eigenthum nothwendig herbei einen großen Unterschied zwischen Armen und Reichen. Diese aber sind ein Uebel, da sie praktisch unthätig werden, und dem Staate zur Last fallen.

Auch bedürfen die Verträge einer nothwendigen Beschränkung. Jemehr die Verträge sich häufen, desto verwickelter werden sie. Fängt man erst an alles bestimmen zu wollen, so vermehren die Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten sich ins Unendliche.

Der Staat hat also nicht nur das Eigenthum zu garantiren, die Gültigkeit der Verträge zu sichern, sondern auch diese zu beschränken, und den Handel in seinen schädlichen Folgen zu hindern, nicht die Ausbreitung des Handels zu beschränken, sondern nur den allzusehr steigenden einseitigen Reichthum, und die ihm entgegenstehende Armuth, das Grundübel des Staats, zu hemmen und zu verhüten.

Das Erbrecht, welches auf beharrliches Eigenthum sich gründet, sichert zwar in einiger Hinsicht die Erhaltung der ursprünglichen Eintheilung und somit auch die gesetzliche Gleichheit. Allein hier kommt auf die Art der Verwaltung schon vieles an, ob nämlich verschwendet oder gespart wird, und wie die Producte, welche von Land und Boden gewonnen werden, angewandt und benutzt werden, indem so auf die eine oder andere Art schon in der zweiten Generation die gefährliche Ungleichheit zwischen Armuth und Reichthum sich einfinden; besonders wenn Handel und Vertrag auf das Eigenthum von Grund und Boden sich erstrecken dürfen.

Alle jene künstlichen Einrichtungen des Eigenthums sind nur höchst unvollkommene und provisorische Mittel; in allen ist etwas Unsittliches enthalten.

In dem Vertrag wird zwar auf Treu und Glauben gerechnet. Allein er ist denn doch selbst bloß eine Cautel gegen Unrecht, und man könnte daher mit Recht behaupten, derjenige Staat, wo die wenigsten Verträge stattfinden, sey gewiß der sittlichere.

Auch wird durch das Eigenthum und den Vertrag die Treue, die man Gott allein schuldig ist, an körperliche Gegenstände geheftet, und oft der körperliche Nutzen über die Treue gegen Gott erhoben.

Ehe wir zur näheren Untersuchung über den Zweck des Staates und der Staatsgewalt insbesondere übergehen, fügen wir noch ein paar allgemeine Bemerkungen über das Eigenthum überhaupt hier bei.

Man könnte das Recht des Menschen auf die äußeren Dinge aus der natürlichen Ueberlegenheit des Menschen herleiten.

Man könnte aber auch nach der religiösen Idee alter Völker annehmen, daß die Außendinge dem Menschen von Gott zum Gebrauch gegeben worden seyen. Mehrere Einschränkungen des Eigenthums bei den älteren Nationen müssen aus dieser religiösen Idee hergeleitet werden.

Man kann überhaupt das Recht des Gebrauchs der äußern Dinge, da wo es durch kein positives Gesetz eingeschränkt ist, ansehen als bedingt durch das moralische Gesetz.

Setzt man sich als Eigenthümer in Verhältniß zu der Gottheit, so erschien man als der Lehnsträger des ersten höchsten Obereigenthümers und Herrn. Hier würde alles auf den sittlichen Gebrauch ankommen; bei einer verkehrten, zweckwidrigen, schädlichen Anwendung der Dinge müßte man sich Gott denken als unzufrieden mit dem schlechten Gebrauch; im Gegentheil aber als zufrieden und den Besitz des Eigenthums bestätigend.

Auch könnte eine Nation Anspruch machen auf Eigenthum, weil sie glaubt, es sey ihr dieses besonders von Gott geschenkt, wie z. B. die Juden auf das Land Canaan. Hier beruht also das Recht zunächst auf dem Glauben. Hier kommt natürlich nun alles darauf an, inwiefern dieser Glaube, diese religiöse Ueberzeugung wirklich und gegründet sey oder nicht. Allein ein objectiver Rechtsanspruch kann daraus nicht entspringen, höchstens ein Recht zum Kriege, zur Eroberung. Der vorige Besitzer wird natürlich dieses Recht nimmer kennen, und nie mit Gewalt dazu können gezwungen werden.

II.

Der Staat, philosophisch genommen, gründet sich auf die Unvollkommenheit des Naturrechts. Die Nothwendigkeit des

Eigenthums, des Handels und Vertrags, welche der Staat näher bestimmen, sichern, garantiren und zweckmäßig mildern und beschränken soll — dazu bedarf der Staat einer gesetzlich anerkannten Macht und Gewalt.

Worauf gründen sich denn nun diese? Auf physische Gewalt kann wohl die Herrschaft des Einzelnen über den Einzelnen, aber nicht die große Macht und Gewalt des Einzelnen über die gesammte Menge beruhen.

Auch nicht auf Vertrag, da dieser etwas so Untergeordnetes, Provisorisches, Unvollkommnes ist und selbst etwas Unsittliches voraussetzt.

Auch fodert jeder Vertrag eine Garantie: wie konnte diese nun aber in Beziehung auf das Staatsoberhaupt statt haben?

Der Staat beruht auf dem Glauben.

Der Glaube, daß der Staat die Gewalt habe und mit Recht habe, — dieß giebt ihm die wirkliche reelle Macht, und daraus folgt denn auch die physische Gewalt.

Es ist dieß das allgemeine Princip, welches sowohl für die besseren, rechtmäßigen, wie für die schlechten, despotischen Staaten gilt. —

In den despotischen Staaten ist es der Glauben — an den Glauben oder auch an die Furcht der anderen. Jeder setzt bei dem andern die Ueberzeugung voraus, der Despot sey der rechtmäßige Regent. Er habe einmal die Macht in Händen und man dürfe oder könne sich dieser nicht widersetzen.

Ganz allein auf der Furcht kann die Staatsgewalt nicht beruhen, auch mit der Furcht muß immer ein Glaube verbunden seyn, wenn dieser auch nur eine gegenseitige Täuschung wäre; aber freilich wird, jemehr der Glaube sinkt, die Furcht überhand nehmen. Wo Staat und Kirche getrennt sind, wird der Staat immer mehr und mehr auf der bloßen Furcht beruhen; wäre aber gar kein Glauben vorhanden, so würde das Phantom der Furcht endlich in sich selbst zusammensinken, die Täuschung würde verschwinden, und durch die erlogene Hülle durch würde die ursprüngliche Schwäche und Nichtigkeit der Staatsgewalt in ihrer ganzen Blöße sich offenbaren.

Es läßt sich keine auch noch so künstlich zusammengesetzte Verfassung denken, die einzig und allein auf Furcht sich fest und dauerhaft gründen könnte.

Es ist hieraus sehr erklärlich, daß die Staatsgewalt die Sanction der Kirche und des geistlichen Standes immer und überall so emsig nachgesucht hat.

Aus der Voraussetzung, daß alle Staatsgewalt auf Glauben beruhe, ist der wahre Sinn des Satzes zu erklären, daß alle Staatsgewalt von Gott komme.

Die sittliche Thätigkeit im Menschen als ein Anhalten, nicht aus Trägheit oder Mangel, sondern aus Fülle von Liebe und Freiheit, ist eine eigentlich göttliche Thätigkeit; es ist dieselbe, die der Gottheit selbst zugeschrieben wird. Nun ist aber der Glaube ein sittliches Anhalten des Geistes, ein willkürlich sich selbst anhaltendes, beschränkendes, beharrendes Denken, nicht aus Armuth und Trägheit des Geistes, sondern aus Ueberfluß von geistiger Kraft und Thätigkeit. Der Glaube ist also ein wahrhaft göttliches Denken. Der ganze Mensch soll sittlich gebildet werden: sein Trieb und die Gestalt desselben in der Liebe, sein Geist im Glauben.

Nimmt man allen Glauben weg, so geht das Denken nach allen Richtungen ins Unendliche, welches nothwendig endlich einen skeptischen Zustand herbeiführen muß. Hier wird also ein sittliches Anhalten und Beschränken des Geistes für den höchsten Zweck des Menschen das dringendste Bedürfniß.

Eigentlich kann nur Gott oder das Göttliche Gegenstand des Glaubens seyn, und wenn früher von dem Glauben an uns selbst die Rede war, so wurde darunter nur das noch unerkannte Göttliche verstanden.

Wie unterscheidet sich nun aber Glaube von Vorurtheil? Beides ist Beschränkung des Denkens. Aber das Letzte ist Beschränkung aus Unwissenheit, aus Trägheit und Schwäche des Geistes.

Allein nur wo wahre Liebe ist und wahres Leben, kann auch der wahre Glauben aus der höchsten Kraft und Thätigkeit des Geistes entspringen. Dann ist es die sittliche Herrschaft des

Geistes über sich selbst und das eigene Denken, die ohne selbstständige Freiheit und Kraft nicht statt haben konnte.

Die Staatsgewalt soll der Unvollkommenheit des Natur-, und der Unbestimmtheit und Unsicherheit des Vernunftrechtes zu Hülfe kommen, die gleichen Ansprüche allen gesetzlich beschränken, das Eigenthum zweckmäßig vertheilen, genauer bestimmen und seinen ruhigen Besitz sicheren und garantiren, dem Krieg aller gegen alle ein Ende machen und einen dauerhaften Zustand des Friedens herbeiführen.

Aus dieser Bestimmung der Staatsgewalt geht ihre Form natürlich hervor. Wäre die Staatsgewalt unter Mehrere vertheilt, die alle auf die Souveränität gleiche Ansprüche hätten, so würde hier gleich wieder das Vernunftrecht und mit diesem das Verhältniß des Kriegs aller gegen alle eintreten.

Der Bürgerkrieg ist, wie die Geschichte aller Zeiten und Nationen uns deutlich zeigt, ein von der republikanischen Verfassung unzertrennliches Grundübel.

In der reinen republikanischen Form, die durch kein monarchisches Princip beharrlich und dauerhaft gemacht wird, ist der Keim der Zwietracht schon ursprünglich enthalten, der sich nach einer längeren oder kürzeren Entwicklung immer mehr über alle bürgerlichen Verhältnisse ausbreitet und endlich in allgemeine Verwirrung und Zerstörung sich auflöst. Die Freiheit wird in Zügellosigkeit, die Volksherrschaft in Pöbelherrschaft ausarten. Bei dem ewigen Wechsel aller Formen, dem dadurch nothwendig herbeigeführten Verfall der Sitten und gänzlichen Nichtachtung der Gesetze wird die Macht des Staates auf das tiefste herabgewürdigt und in seiner Grundfeste erschüttert werden. Zwar können außerordentliche Hülfsmittel oder eminente Geisteskräfte und Talente das sinkende Gebäude oft noch lange halten; allein endlich muß doch der wechselseitige Vernichtungskampf der Partheien alle geselligen Bande gänzlich zerreißen, alle Zweige der Cultur und des Nationalwohlstandes zerstören, die Kräfte des Staates in ihren innersten Quellen erschöpfen und aufreiben, und endlich das Ganze in dem Zustande völliger Auflösung und Kraftlosigkeit dem ersten

Nap.

Despoten in die Hände liefern, der Kraft und Verstand genug hat, die losgelassenen Zügel zu fassen, und nach Willkür zu regieren.

Es können, wie die Geschichte beweist, diese Kriege lange verschwiegen bleiben, und unter verschiedenen Formen und Gestalten sich zeigen. Die Flamme des Bürgerkriegs kann durch künstliche und gewaltsame Mittel oft lange unterdrückt und im Innern verschlossen werden. Dann wird sie mit stillem heimlichem Grimm allmälig die Grundfesten des Staates zernagen, im Verborgenen schleichend langsam wachsen und um sich fressen, bis sie endlich bei der geringsten Veranlassung mit verheerender Wuth unaufhaltsam losbricht.

Wenn wir die republikanische Verfassung als eine nothwendige Quelle ewiger Bürgerkriege angeben, so verstehen wir nur die reine Republik darunter. Wir wollen keineswegs die republikanische Verfassung unbedingt verwerfen, sondern behaupten bloß, daß diese durch ein monarchisches Princip beharrlicher und dauerhafter begründet werden müsse.

Es giebt Republiken, die heimliche Monarchien sind, nur von aller Heiligkeit und Religiosität, die diese Idee ursprünglich umkleidet, gänzlich entblößt.

Der Republikanismus, so wie wir ihn in der Geschichte finden, ist immer ausgegangen von der städtischen Verfassung.

Doch giebt es auch noch andere gesellschaftliche Verbindungen, aus denen er sich natürlich entwickeln kann.

Bei Völkern, die von der Jagd oder der Viehzucht leben, zwar ein abgesondertes Eigenthum haben, aber noch halb im nomadischen Zustande sich befinden, wird bei der größeren Verwandtschaft mit dem Naturstande auch das Naturrecht eine größere Gültigkeit haben, und das Entstehen der republikanischen Verfassung sehr erklärbar seyn.

Wenn mehrere große Familien, die zusammen ein Ganzes bilden, durch mancherlei Umstände, z. B. die Nothwendigkeit der gemeinschaftlichen größern Vertheidigung bei äußeren Angriffen, gezwungen werden, sich zu einer Einheit zu constituiren, so werden die Väter, von denen jeder eine Familie repräsentirt,

zusammentreten, und da dieser eine große Menge und sie alle vollkommen sich gleich sind, so bleibt ihnen kein anderes Mittel übrig, die Staatsgewalt zu ihrem Zwecke zu begründen, als durch freie Wahl diejenigen unter sich zu bestimmen, welche das Ganze lenken und leiten sollen.

Hier kann also die republikanische Verfassung in dem Zustande des Volkes und dem allgemeinen Bedürfniß natürlich gegründet seyn; aber keineswegs ist es nothwendig, daß ein solches Volk eine Republik für sich bilde, es kann ja eine Republik in einer Monarchie seyn, wie z. B. die Schweiz in ihrem ältesten Zustande. Die Monarchie kann Republiken sehr gut in sich aufnehmen, daher diese denn auch nicht ganz zu verwerfen sind.

(Man könnte die Definition des Staates kurz so fassen: der Zweck des Staates ist, dem Krieg aller gegen alle ein Ende zu machen, die Blutrache der Einzelnen zu übernehmen, das Eigenthum zu bestimmen, und den Vertrag zu sanctioniren.)

Aber unumstößlich steht das Princip fest, daß nur die Monarchie, wo alle Elemente und Kräfte des Staates zur Einheit der Oberherrschaft verbunden sind, dem ewigen Kriege aller gegen alle steuren, einen dauernden Zustand des allgemeinen Friedens, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit gründen und durch eine größere und innigere Vereinigung aller Einzelnheiten in einem gemeinsamen Mittelpunkte die Menschheit ihrer höheren Bestimmung näher führen kann.

Anmerkung. Die Einheit ist der Staatsgewalt wesentlich, da ja sonst wieder die wilde Gleichheit und Freiheit einträte, deren böse Folgen zu verhindern eben der Zweck des künstlichen Staates ist. —

Wollte man noch ein anderes Motiv für die Monarchie — freilich von einem fremden Gebiet her — aufstellen, so könnte man sagen, die Einheit sey allem Irdischen eigen. In allen Productionen unseres Planeten finden wir die Einheit vorherrschend; auf einem Planeten, der um zwei Sonnen sich bewegte, würde sich wahrscheinlich alles, selbst im Moralischen, in zwei gespaltet finden. Doch es ist dieß eigentlich nur eine physikalische Bemerkung.

Die Trennung der executorischen und legislativen Gewalt ist sehr gefährlich; denn entweder erhält die erstere die Oberhand, und man läßt sich verführen zu denken, je stärker und mächtiger ein Staat sey, desto besser, oder man sucht alles Heil in den Gesetzen, wähnend, je mehr Gesetze man habe, desto besser; das Eine führt gewöhnlich zum absoluten Despotismus, das Andere zur Anarchie.

Die Trennung in executive und legislative Gewalt ist ganz und gar willkürlich und ungegründet. Es folgt aus ihr, wie uns die Erfahrung lehrt, daß die legislative Gewalt viel zu schwach, und daher das Gesetz ohne zweckmäßig wirkende Kraft bleibe; die executive Gewalt aber sich über das Gesetz wegsetze, widerrechtlich und despotisch werde; beide aber sich wechselseitig hemmen und stören.

Die Beschränkung der Staatsgewalt, die man durch diese Trennung beabsichtigte, muß auf einem andern Wege zu Stande kommen. Jedes künstliche Gleichgewicht, welches die Staatsgewalt zerspaltet, indem es sie in mehrere Elemente trennt, wird diese nur schwächen und den Keim aller Zwietracht und Unordnung ihrer Grundlage selbst einverleiben.

Wenn man zu dergleichen Mitteln greift, die so äußerst gefährliche Folgen haben können, dann muß der Staat selbst seinem Verfall sich nähern, und die festeste Stütze, worauf er sich gründet, der Glaube, schon mächtig erschüttert seyn.

Es ist der Zweck des Staates Recht zu üben und zu halten, die richterliche Gewalt ist also das eigentliche Wesen des Staates.

Der Staat als Person, der König ist Richter; wenn er das nicht ist, so ist er nicht, was er seyn soll und Alles geräth in Unordnung und Auflösung.

Der Staat soll zur Erreichung seines Zwecks eine über Alles gehende Macht und Gewalt haben. Diese kann aber nicht allein in dem oberherrlichen Einflusse auf die Bürger bestehen, sondern sie muß noch einen andern reellen Grund haben. Die Bürger müssen freilich von der Heiligkeit der Staatsgewalt vollkommen überzeugt seyn, allein diese muß denn doch

auch wirklich und wahrhaft vorhanden seyn. Der Staat soll die Mittel haben, seine Gewalt geltend zu machen, und seinen Endzweck kräftig zu realisiren.

Die Gewalt des Staates kann nicht zunächst auf den Leib und die Kraft des Menschen gehen, da diese sein absolutes Eigenthum sind, das wie ein heiliges, unveräußerliches Gut angesehen werden muß; weswegen denn auch der Sklavenstand als etwas höchst unsittliches zu verwerfen ist.

Sondern dem Staate muß zunächst eine Gewalt über die äußern Dinge gegeben werden, ein Eigenthum.

Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob dem Staate bloß ein Antheil an dem allgemeinen Eigenthume zuzugestehen sey. Denn wäre sein Antheil dem der übrigen gleich, so träte er ja eben dadurch in die Reihe der übrigen Bürger. Wäre sein Antheil beträchtlich größer, so würde sich hier ein weit gefährlicheres Princip entwickeln. Jeder Eigenthümer sucht natürlich sein Eigenthum zu vermehren. Denkt man sich nun den Staat bei seiner Macht und seinen Kräften im Besitze eines großen für sich bestehenden Eigenthums, das er leicht ins Unendliche vermehren kann, so würde hier die Möglichkeit bald eintreten, daß der Staat zuletzt der erste Eigenthümer und Geldbesitzer des Landes, und somit im absoluten Sinne Herr und alle Bürger nur seine Knechte wären.

Dem Staate soll das Obereigenthum über die äußeren Dinge zugestanden werden, wie dieses in der Feudalverfassung sehr richtig als Grundsatz aufgestellt war.

So gefährlich im Fall des Mißbrauchs dieses Princip zu seyn scheint, so zeigt doch die Geschichte der Feudalverfassung, daß der Regent im Besitze des Obereigenthums grade am wenigsten eigennützig und habsüchtig seyn werde. —

Nur muß der Regent nicht zugleich Obereigenthümer und Privatgutbesitzer zugleich seyn wollen.

Der König ist etwas für sich Bestehendes und muß ganz aus der Reihe der übrigen Bürger heraus; als Privateigenthümer würde er aber zugleich Lehnsherr und Vasall seyn, woraus denn nothwendig eine große Verwirrung der bürgerlichen

Verhältnisse entstehen müßte. Als Privatgüterbesitzer hat der Regent ein anderes Interesse wie als Lehnsherr. Wollte er dieses auf Kosten des Allgemeinen begünstigen, so würde er immer mehr und mehr Eigenthum an sich reißen, welches ihm so eher und vollkommner gelingen müßte, je ordentlicher, regelmäßiger und klüger seine Verwaltung wäre. Auch träte hier der Fall ein, daß bei der oberrichterlichen Gewalt, die dem König allein zukommt, dieser als Gutsbesitzer sehr oft in eignen Sachen zugleich Richter und Parthei wäre. Auch die künstlichsten Einrichtungen könnten hier einem möglichen Mißbrauche der Staatsgewalt nicht vorbeugen, und dieser in der allzu ausgedehnten und mehr oder minder unrechtlichen, wenigstens dem Staate selbst gefährlichen Erwerbung von Privatgütern keine unverletzbare Schranken setzen. —

Auch aus der Untheilbarkeit der königlichen Gewalt ließe sich die Unstatthaftigkeit des Privatgüterbesitzes für den Monarchen darthun. Wer im Besitze der königlichen Gewalt ist, soll sich dieser ganz und einzig widmen; daher seine Sorge und Aufmerksamkeit nicht auf Dinge richten, die mit seiner höchsten Bestimmung in keiner Beziehung stehen, weil er sonst seinen ursprünglichen Charakter ganz verlieren würde.

Der Staat bedarf zur zweckmäßigen Führung seiner Herrschaft sowohl in Hinsicht auf die innern als äußern Verhältnisse, die besonders ihm allein zu bestimmen zukommen, großer Hülfsmittel. Diese können ihm allein durch den Besitz des Obereigenthums zugesichert werden.

Das Obereigenthum des Staates über gewisse Dinge ließe sich noch aus andern Gründen darthun.

Betrachtet man den Staat nicht einzig von der negativen, sondern auch von der positiven Seite, so erhält er die höhere Bestimmung, zur Bildung des Menschengeschlechts thätig mitzuwirken.

Bildung aber ist ohne Eigenthum nicht möglich; sie ist der einzige sittliche Grund, der uns zum Besitze der äußern Dinge berechtigt.

Wenn aber von der Bildung des Menschen die Rede ist,

so darf man seine Aufmerksamkeit nicht nach einem beschränkten Gesichtskreise blos auf die gegenwärtige Generation richten; sondern auf das ganze Menschengeschlecht, die Nachwelt wie die Mitwelt, die Zukunft wie die Gegenwart muß hier Rücksicht genommen werden. Ueberhaupt müßten die rechtlichen Pflichten gegen die Nachwelt strenger und richtiger anerkannt und gewürdigt werden.

Der Nachwelt dürfen also nicht durch einen schlechten verschwenderischen Gebrauch die zu ihrer Bildung nothwendigen Mittel entzogen werden, sondern die Benutzung des Eigenthums soll durch die Rücksicht auf das ganze gegenwärtige wie zukünftige Geschlecht eine sittliche Beschränkung und Mäßigung erhalten.

Diese auszuüben kommt nun vorzüglich dem Staate zu, der von seinen höhern Standpunkt aus das Ganze richtiger und klarer übersieht.

Gewisse Dinge also, bei deren Gebrauch nothwendig auch auf die kommende Generation muß Rücksicht genommen werden, z. B. Waldungen rc. sollen einzig und allein dem Staate zur Disposition überlassen bleiben, damit er mit der nöthigen Mäßigung in dem Gebrauch und der Benutzung des allgemeinen Eigenthums verfahre.

Außer dem Besitz des Obereigenthums ließe sich noch eine andere nicht weniger ergiebige Hülfsquelle für die nothwendigen Bedürfnisse der Staatsgewalt auffinden.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß der Handel, indem er auf der einen Seite durch allzugroßen Wechsel des Eigenthums dieses selbst in seiner Grundlage der Gefahr aussetzen könne, andrerseits durch Anhäufung des Reichthums in den Händen weniger Personen eine allzugroße Ungleichheit zwischen Armen und Reichen und ein bedeutendes Uebergewicht dieser letztern im Staate herbeiführe, ein gefährliches Princip sey, welches einer mächtigen Einschränkung nothwendig bedürfe. Dieses gilt nun vorzüglich von dem auswärtigen Handel.

Philosophisch genommen sollte der Staat in dem ausschließlichen Besitz des auswärtigen Handels seyn, da er allein die

Bedürfnisse des Landes kennt, und die Grenzen genauer bestimmen kann, über die der Handel sich nicht ausdehnen darf, ohne dem wahren Flor der Nation und dem Staatszwecke selber zu schaden.

Dieser Antheil an dem Handel würde dann dem Staate auch eine rein ergiebige Hülfsquelle öffnen.

Daß der Staat zu seinem Bedürfnisse von dem Vermögen der Bürger Abgaben und Steuern erhebe, ist eine fehlerhafte Maaßregel, die die Staatsgewalt sehr herabwürdigt, indem sie diese ganz von dem Vermögen der Bürger abhängig macht, ja sogar unwürdiger Verlegenheit aussetzen kann. Hat man nämlich die Ansicht, daß der Staat vertragsmäßig für den Schutz und die Sicherheit, die er den Bürgern angedeihen läßt, bezahlt werde, so erscheint der Regent wie der bloße Diener und Geschäftsträger der Einzelnen, der von jedem andern seines Gleichen für seine Amtsführung bezahlt wird.

Eine äußerst niedrige und gemeine Idee, bei der alles Heilige und Sittliche verschwindet, und die auch nur erst bei der entarteten Denkart der neueren Zeit völlig hat zur Reife gedeihen können.

Wird der Staat auf solche Weise für seine Dienste bezahlt, so muß dieß ja dem Gelde nur eine noch ungleich größere und gefährlichere Herrschaft verschaffen, die die Bestimmung der Staatsgewalt selbst endlich ganz verkehrt.

Auch ist das Eigenthum der Bürger durch diese Maaßregel gar nicht so vollkommen gesichert, wie man wohl glauben möchte, da in despotischen oder schlecht verwalteten Staaten der Regent Mittel und Wege genug findet, um unter mancherlei Vorwänden die willkürlichsten und übertriebensten Abgaben und Steuern von dem Vermögen seiner Unterthanen zu erpressen, wie die leidige Geschichte des Tages uns dieß deutlich zeiget.

Eben so wenig ist zu billigen, daß der Staat mit Einzelnen Verträge über Eigenthum schließt; der Vertrag kann nur gelten unter Gleichen, der Staat und der Einzelne sind aber incommensurabel.

Beim Vertrag hingegen erkennt der Staat den Einzelnen, womit er sich einläßt, gewissermaßen als einen Souverain. Der Reiche erscheint in diesem Verhältniß ganz unabhängig vom Staate. —

Ist aber der Staat im Besitze des Obereigenthums und des auswärtigen Handels, so ist für seine Bedürfnisse auf eine würdige Weise gesorgt, und er hat nicht nöthig die Einzelnen auf eine gemeine Art zu drücken und zu pressen.

Die Idee der Staatsgewalt in ihrer bestimmten Form macht den Uebergang von der Rechtslehre zur Politik. In der Rechtslehre ist bloß die negative Bestimmung des Staates enthalten, die positive muß aus einer höheren Beziehung hervorgehen. Ohne die sittliche Betrachtung zu Hülfe zu nehmen, würde man nun über das Ideal des Staates, zu dem alle bestehenden Staaten nur eine Annäherung sind, etwas bestimmen können. Dieß ist nun der Gegenstand der Politik. Es ist die Lehre vom Staat und der Staatsgewalt, ein Theil der Moralphilosophie, so wie überhaupt die Rechtslehre nur fruchtbar und erschöpfend behandelt werden kann, wenn sie in die Moralphilosophie mit eingeflochten ist. Die Trennung der Moral und des Rechts hat dieses immer seiner festesten Stütze beraubt.

Wir halten uns zuerst an den negativen Theil der Staatsgewalt, die Rechtslehre.

Das Recht könnte ohne Zwang nicht bestehen. Ich habe ein Recht zu etwas, heißt, ich darf etwas thun, und es darf mich niemand daran hindern oder stören; ich darf den andern gar zwingen, daß er mich nicht daran hindere. Der Begriff eines erlaubten Zwangs ist in dem Rechtsbegriffe schon enthalten. In dem Recht ist auch die Bedingung enthalten, unter welcher es erlaubt ist, die Freiheit anderer zu verletzen. Indem man nämlich, um größern Verletzungen zuvorzukommen, gegen den Verletzer Zwang ausüben darf. Eigenthum und Vertrag sind ohne Zwang nicht zu sichern. Der Verletzer meines Eigenthums muß zum Ersatz gezwungen werden.

Sonach ist alles Recht ein Zwangsrecht, obgleich nicht jedes Zwangsrecht in Ausübung gebracht werden darf, weil eine

unbeschränkte Ausübung alles Zwangsrechtes die Zerstörung der Menschheit und aller menschlichen Bestimmung mit sich führen würde.

Das Zwangsrecht, welches der Staat anstatt der Bürger übernimmt, theilt sich in das Civil- und Criminalrecht.

Das Princip des Criminalrechts ist das einer gerechten Rache oder einer gebührenden Strafe, ohne allen Nebenzweck etwa der Besserung.

Der Streit der Criminalisten über diesen Punkt ist bekannt, wovon die Einen die Strafe als Mittel zu einem andern Zweck, die Andern als Zweck an und für sich selbst ansehen.

Zu den ersteren gehört Kant. Bei diesem zeigt sich auch hier die Verschiedenheit von Fichte, welcher eine Strafe, die an und für sich Zweck ist, als vernunftwidrig verwirft. Dahingegen bei Kant auch die Frage mehr ins mystische Gebiet hinüberschweift.

Nimmt man ein böses Princip an, so muß auch die Strafe als Zweck für sich selbst erscheinen. Das absolut Böse und Verkehrte ist keiner Besserung fähig und muß vernichtet werden. Hält man aber das Böse für bloße Unvollkommenheit und Schwäche, so wird man auch die Strafe als Mittel zur Besserung und Veredlung ansehen; aber freilich ist es schwer zu bestimmen, wo wirklich ein absolut böses Princip obwaltet oder nicht.

Auf diesem Princip der Strafe als gerechten Rache beruht das Criminalrecht aller älteren Nationen. Das Entgegengesetzte ist erst in neueren Zeiten entstanden und ausgebildet worden.

Alles Eigenthum ist etwas künstliches Relatives, was erst von näheren Bestimmungen abhängt, nicht an und für sich Werth hat, sondern bloß als Mittel für andere Zwacke angesehen wird.

Daher auch die Verletzung des Eigenthums nicht mit der Vernichtung, dem Tode, zu bestrafen ist.

Das Leben des Menschen hingegen ist ein unbedingtes, unveräußerliches, heiliges Gut, was an und für sich den höch-

sten Werth hat. Jeder Angriff auf das Leben also muß mit dem Verluste des Lebens selbst bestraft werden. Hier muß die strengste Wiedervergeltung eintreten. Wer Blut vergossen hat, dessen Blut soll wieder vergossen werden.

Ist die Verletzung des Eigenthums, der Diebstahl, mit Gewalt verbunden, so daß das Leben der Bürger selbst dadurch gefährdet wird, so muß auch hier die Todesstrafe erfolgen.

Wenn überhaupt die Todesstrafe auf Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden soll, so muß das Verbrechen immer von der Art seyn, daß der Schuldige sich dadurch gleichsam in Kriegsstand mit dem ganzen Staat befindet; wenn z. B. jemand eine Lebensart wählt, die ihn jeden Augenblick in Stand setzt, Gewalt zu brauchen, um sein eigenes Leben zu schützen und zu retten.

Alle Verbrechen, die dem Staate gefährlich werden, mit der öffentlichen Sicherheit und dem Staatszwecke selbst in Widerspruch stehen, müssen aus dem Standpunkte des Kriegsrechtes beurtheilt werden. Hier ist also eine Erhöhung der Strafe und eine Belegung gewöhnlicher Verbrechen mit der Todesstrafe vollkommen zu rechtfertigen.

Eine öffentliche Diebsbande, auch wenn sie keine Gewalt sich erlaubt, ist doch mit den Einrichtungen des Staats und der allgemeinen Sicherheit in offenbarem Widerspruch.

Alle Verbrechen gegen den Staat selbst und seine Verfassung müssen nach dem Kriegsrechte behandelt werden. Im Kriege aber tödte ich meinen Feind, damit er mich nicht vernichte. Jede Modification hängt bloß von der Großmuth ab.

Die Todesstrafe aber, durch erhöhte körperliche Schmerzen, durch Martern schärfen zu wollen, würde eben so unmoralisch seyn, als wenn ich im Kriege den bezwungenen Feind noch martern wollte.

Besonders muß hier das Verbrechen der Rebellion unterschieden werden.

Der Räuber ist ein Feind aller Sicherheit und Ordnung und daher ein sittlicher Verbrecher; auch setzt dieß doch immer eine innere Schlechtigkeit und Ehrlosigkeit der Gesinnung vor-

aus. Hier sind also eigentlich beschimpfende Strafen wohl anwendbar.

Der Rebell aber ist nicht der Feind aller Bürger, sondern bloß der Regierung. Das Verbrechen der Empörung gegen die Staatsgewalt ist ein politisches, kein eigentlich sittliches Verbrechen, das aus einer irrigen politischen Meinung entspringen kann und daher gegen den sittlichen Charakter des Schuldigen nichts beweiset.

Beschimpfende Strafen, die ohne zureichenden Grund den sittlichen Menschen um alles, was ihm das Höchste ist, die Ehre bringen, sind daher hier gar nicht zuzulassen.

Entweder ich entledige mich meines Feindes durch seine Vernichtung oder Verbannung aus dem Staate, oder ich verzeihe ihm großmüthig, und schenke ihm, indem ich auf seine veränderte Gesinnung rechne, das Leben.

Die Todesstrafe und alle körperlichen Strafen, die an diese grenzen, sind auf alle jene Verbrechen vollkommen anwendbar, die auch im Naturrechte Verbrechen sind. Hier herrscht das eigentliche ius talionis, Auge um Auge, Hand um Hand.

Auf das Eigenthum aber darf die Todesstrafe nur unter gewissen Bedingungen ausgedehnt werden.

Wenn man freilich darauf sieht, daß alle Einrichtungen des Staates ein zusammenhängendes Ganze ausmachen und daß der Angriff auf jede dieser einzelnen Anordnungen wie ein Angriff auf den Staat selbst kann angesehen werden, so ließe sich behaupten, daß auch das kleinste Vergehen nach dem Kriegsrechte behandelt werden müsse. Dieses würde aber von Seiten des Staates eine große Unvollkommenheit und Immoralität verrathen. Der Staat soll die gerechte Strafe und Rache mit sittlicher Mäßigung und Beschränkung ausüben. Darum übernimmt er ja das Recht der Wiedervergeltung statt der einzelnen Bürger, damit dieses nicht ins Unendliche fortgehe, und einen allgemeinen Vertilgungskrieg herbeiführe.

Die Wiedervergeltung muß eine gerechte, sittlich beschränkte, gemäßigte seyn, wenn sie mit der sittlichen Bestimmung des Staates selbst übereinstimmen soll.

Die Meinungen über die Art der Todesstrafe sind in dem Criminalrechte sehr verschieden. Soll man bei großen Verbrechen die Todesstrafe noch durch körperliche Qualen und Martern erhöhen oder nicht?

Unsere Philosophie, nach der die Strafe nichts seyn soll als eine gerechte Rache und Wiedervergeltung, und die den Verbrecher nach dem Kriegsrechte behandelt wissen will, muß durchaus nur die einfache Todesstrafe zulassen, und Foltern und Martern als solche als widersinnig und unsittlich verwerfen, ja es ist sogar unsittlich, jemand zu nöthigen andere zu martern.

Gewöhnlich gehen diejenigen, welche die Schärfung der Todesstrafe durch hinzugefügte körperliche Schmerzen schärfen wollen, von der Idee aus, daß der physische Schmerz nach dem Grade des Verbrechens abzumessen sey.

Es ist dieß eine ganz irrige Vorstellungsart, da es eine reine Unmöglichkeit ist, den physischen Schmerz mit dem Grade des Verbrechens ins Gleichgewicht zu bringen.

Es kann weder für den physischen Schmerz, bei dem es vorzüglich auf die Empfänglichkeit ankommt, noch für die Sittlichkeit der innern Gesinnung einen bestimmten Maaßstab geben.

Auch hat das Criminalrecht es nur mit einzelnen äußeren Handlungen zu thun; die Sittlichkeit des Menschen beruht aber nicht in einzelnen noch in äußeren Handlungen, sondern in der innern Denkart und Gesinnung, in dem ganzen Leben, Denken und Handeln.

Auch kommt es auf den Schmerz bei dem Criminalrecht gar nicht an. Der Mörder stirbt oft besser und weniger schmerzlich, als andere Menschen bei langwierigen Krankheiten und Leiden, und dem Tode sind denn doch am Ende alle Menschen unterworfen.

Wenn man behauptet, daß die mit der gewaltsamen Hinrichtung verbundene Idee die Strafe selbst erhöhe und das moralische Gefühl auch des ärgsten Verbrechers nicht so völlig erstickt seyn könne, um dadurch nicht erschüttert zu werden, so beweist man ja dadurch eben, daß das Schreckliche

des Eindrucks hier nicht in der Todesstrafe und dem Schmerze selbst, sondern in den schauerlichen sie begleitenden Umständen liege.

Wenn man von der Idee ausgeht, die Strafe durch Erhöhung oder Verminderung des körperlichen Schmerzes schärfen oder mildern zu wollen, wie dieß letzte eine falsch verstandene Humanität unserer Zeit fodert, so liegt hier immer eine unmoralische Ansicht zum Grunde, die den physischen Schmerz für das höchste Uebel, wie das physische Vergnügen für das höchste Gut hält.

Wenn nun gleich unsere Philosophie die Marter als solche verwirft, und den Verbrecher, wie nach dem Kriegsrechte den Feind, bloß mit dem Tode bestraft, so lassen sich doch geschärfte Todesstrafen, wie wir dieses bei den Alten finden, gar wohl annehmen.

In den alten Verfassungen war mit der erhöhten Todesstrafe oder der Marter etwas Sinnbildliches verbunden, was in Beziehung stand mit dem Verbrechen selbst. Dieß ist um so weniger zu mißbilligen, als eben darin ja die Anerkennung liegt, daß nicht der Schmerz oder der Tod selbst, sondern die Art des Todes, die damit verbunden wird, die Strafe ausmache, indem dadurch der reine Abscheu vor dem Bösen an Tag gelegt und die moralische Foderung symbolisch ausgesprochen wird, daß nicht der individuelle Verbrecher allein, sondern das Verbrechen selbst vertilgt und vernichtet werde, ob der Schuldige dabei etwas mehr oder minder leide, darauf kommt es gar nicht an.

Die anderen Strafen, die der Staat noch verhängen kann, sind: der Verlust der Freiheit und der Ehre.

Wenn nach dem Princip der Wiedervergeltung die Todesstrafe nur auf solche Verbrechen einzuschränken ist, die es auch nach dem Naturrechte sind, und nur unter gewissen Bedingungen auf die Verletzung des Eigenthums ausgedehnt werden darf, so muß es für diese noch besondere Strafen geben.

Freilich könnte der Staat, da alle seine Einrichtungen ein Ganzes ausmachen, auch das kleinste Verbrechen nach dem

Kriegsrecht behandeln; dieses würde aber eine große Unvollkommenheit und Immoralität an den Staat verrathen.

Dem Verbrecher soll also nur unmöglich gemacht werden, das Eigenthum ferner zu verletzen; der Schadenersatz versteht sich von selbst. Kann der Verbrecher diesen nicht leisten, so soll der Staat ihn selbst übernehmen; denn da der Staat das Eigenthum der Bürger garantirt, so darf dieser den Verlust nicht tragen.

Ist aber die Verletzung des Eigenthums nicht nur ein einzelnes Factum, sondern ist sie mit einer durchaus unsittlichen Lebensweise verbunden, welche etwa, wie bei dem falschen Spieler, durchaus auf die Verletzung des Eigenthums gerichtet ist, so soll der Staat über den Verbrecher Verlust der Ehre und Freiheit verhängen.

Der Räuber, wenn er auch nicht mordet, ist doch als auf Mord ausgehend zu betrachten, seine gewaltsame Handlungsweise setzt ihn immer in den Fall, auch zu diesem äußersten Verbrechen zu schreiten.

Ein Dieb, d. h. einer, welcher das Eigenthum ohne Gewalt verletzt, ist ein Lügner und also ein Ehrloser und zwar eigentlich dieses noch in einem höheren Grade als der Räuber, der offene Gewalt übt.

Die Lüge wird aber mit Recht an der Ehre gestraft; der Staat kann mit der Strafe der Ehrlosigkeit auch körperliche Strafen, wie Pranger, Brandmark u. s. w. verbinden.

Es bleiben nun noch zwei Kapitel abzuhandeln, jenes von der Ehre und der Ehe.

In Beziehung auf die Ehre kommt die Unvollkommenheit unsers Criminalrechts gar sehr zu Tage. Diese Unvollkommenheit ist freilich nicht zu verwundern; denn da das Recht durchaus mit der Sitte zusammenhängt, so mußte durch die Einführung des fremden römischen Rechts bei uns ein Mischmasch ohne wahren Zusammenhang und Einheit entstehen.

Was nun die Ehre anbetrifft, so findet sich in unserm Criminalrecht, dessen Strafen im Allgemeinen sehr hart sind, fast gar keine Bestrafung für den Angriff der Ehre.

Die Ehre aber sollte eben so wie das Eigenthum gesichert,

und da sie ein viel höheres Gut als dieses ist, so müssen die Gesetze über ihre Verletzung auch noch viel strenger seyn.

Geldbußen für Injurien zu verhängen ist ganz unsinnig. Es läßt sich kein Princip dafür aufstellen, die Bestimmung wird also immer willkürlich seyn müssen. Vom Schadenersatz kann hier auch nicht die Rede seyn, dieses ist etwas ganz anderes. Wollte man sich jedoch blos an den Begriff des Schadenersatzes halten, so müßte der Verbrecher dem Beleidigten die Hälfte seines ganzen Besitzes abtreten; und insofern absichtliche Bosheit gegen die Person und Ehre des Beleidigten mit dem Angriff verbunden gewesen, müßte dann noch eine andere Strafe stattfinden. In manchen Fällen könnte absichtliche Verletzung an Körper nnd Ehre so hart bestraft werden, als Todschlag.

Die Verletzung der Ehre durch Worte und Schriften sind sehr schwer zu bestimmen, weil die Ehre in dieser Hinsicht sehr von der öffentlichen Meinung abhängt, welche stets vielen Veränderungen unterworfen ist.

Hingegen der bösliche Angriff auf die Person ist bald zu ermitteln, und die Strafe dafür kann nur in der Entziehung eines sittlichen Guts bestehen. Eine Verletzung in sittlicher Hinsicht kann nicht durch eine materielle Strafe, durch Entziehung eines sinnlichen Guts gebüßt werden; denn zwischen der unsittlichen That und dem sinnlichen Gut besteht kein Verhältniß. Das sittliche Gut aber, an welchem der Verbrecher zu strafen, ist die Freiheit und die Ehre.

Da die Ehre überhaupt in dem Criminalrecht nicht gehörig gewürdigt wird, so sieht man auch gewöhnlich die Folgen nicht ein, die aus dem Verluste der Ehre nothwendig entspringen müssen, wer seine Ehre verliert, verliert sie auf immer. Es ist unsinnig, den Menschen auf eine gewisse Zeit beschimpfend zu bestrafen und ihn nachher wieder frei zu lassen. Beschimpfende Strafen müssen auf das Ehrgefühl natürlich einen zerstörenden Einfluß haben und moralische Ausartung und Verwilderung zur Folge haben. Läßt man nun solche Verbrecher, denen man die Ehre genommen hat, nachher wieder frei, so wird der Staat mit ehrlosen Menschen angefüllt, von denen

man nur neue Vergehen zu erwarten hat. Die zu Bessernden aber müssen nie an ihrer Ehre gekränkt werden, weil sonst der Endzweck ganz verfehlt wird.

Die Strafe des gänzlichen Verlustes der Freiheit und der Ehre muß bestimmt gedacht werden als Versetzung in den Stand der Knechtschaft; diese wird aber nicht hierbei beabsichtigt, sondern sie folgt aus dem Charakter der Strafe natürlich von selbst. Ein Verbrecher, der sich selbst als Mensch so tief erniedrigt hat, kann nie mehr erhoben werden, kann an den Rechtlichen, an der Gemeinschaft sittlicher Menschen fürder keinen Antheil mehr haben. Die gänzliche Entehrung muß Zeitlebens dauern, von der giebt es keine Rückkehr. Der Ehrlose hat alle Treue und allen Glauben verloren, ohne welche kein rechtliches noch sittliches Verhältniß bestehen kann.

Die Frage über das Duell verdient hier eine nähere Erörterung.

Aus dem Standpunkte des Rechts ist das Duell nicht ganz zu verwerfen. Der Staat hebt das Naturrecht nicht auf; er lenkt und leitet es; er übernimmt die Blutrache, die er nach einer gerechten Mäßigung ausübt.

So lange es das Leben gilt, überläßt man dem Staate die Ausübung der Blutrache; wenn aber von der Ehre die Rede ist, so kann der Staat nicht Richter seyn in der höchsten Instanz.

Es ist hier nicht von spitzfindigen Ehrenpunkten die Rede, sondern von dem wahren Ehrgefühle, welches nicht beleidigt werden darf, und dessen Verletzung der Staat nicht immer zu rächen im Stande ist, da oft das Factum juridisch nicht evident zu machen ist, wie etwa bei äußern Angriffen auf das Leben.

Es wäre daher gar nicht Unrecht, wenn der Staat hier dem Naturrecht eine Stelle vergönnen wollte, und das Duell erlaubte. Nur müßte er, um allen Mißbrauch und alle gefährlichen Uebertreibungen zu verhüten, fodern, daß es unter seinen Augen Statt hätte, so war es in älteren Zeiten, wo der Zweikampf die öffentliche Sanction des Staates hatte. Jetzt ist über diesen Punkt die öffentliche Meinung und die Staatsge-

walt in offenbarem Widerspruch. Das Duell ist dadurch, daß es sich der Oberaufsicht des Staates entzog, gar zu sehr ausgeartet, so wie die Begriffe über die Ehre selbst nach unbedeutenden conventionellen Verhältnissen mehr oder minder entstellt sind. — Der Staat sollte das Duell mehr auf die alten Principien zurückzuführen, statt wie bisher durch geschärfte Verbote und erhöhte Strafen zu unterdrücken suchen.

Die Gesetze über die Duelle sind viel zu strenge, als daß sie gehalten werden könnten. Der Beleidigte wird durch das Ehrgefühl oft in die unausweichliche Nothwendigkeit versetzt, sich ihnen zu entziehen. Dieß muß aber endlich die Gesetze selbst in der öffentlichen Meinung herabsetzen, und sie um die Achtung bringen, worauf ihre größte Kraft sich gründet.

Zwar hätte von dem Standpunkte des Kriegs angesehen der Staat allerdings das Recht, gegen die Duellanten, die seine Gesetze nicht achten, wie gegen jeden, der seine Einrichtungen stört, mit der größten Strenge zu verfahren. Allein es fragt sich eben, ob der Staat wirklich das Recht habe, diese Gesetze zu geben.

Von dem Standpunkte des Vernunftrechts könnte der Staat, welcher das Duell verboten, allerdings die Duellanten mit dem Tode bestrafen, insofern nämlich jeder gegen das Gesetz Handelnde sich in den Zustand des Kriegs gegen den Staat versetzt. Aber da entsteht denn nothwendig die Frage, wie hat der Staat das Recht, das Duell überhaupt zu verbieten?

Unter allen Verbrechen ist der Selbstmörder der Einzige, der nicht als im Kriegsstande gegen den Staat befindlich angesehen werden kann. Mit dem Tode hören alle Verhältnisse des Menschen, also auch seine Verbindung mit dem Staate gänzlich auf. Es kann also von Recht und Unrecht gar nicht die Rede seyn. Die Beschimpfung der Leiche ist henkermäßig und abscheulich.

Und wenn der Entschluß noch nicht ausgeführt worden ist, würde zur Strafe noch gar kein Grund vorhanden seyn.

Auch über die Verbrechen, welche die Verletzung der Wahr-

haftigkeit betreffen, sind die Gesetze viel zu unbestimmt und schwankend.

Der Staat beruht auf Treue und Glauben. In dem Vertrage wird auf Wahrhaftigkeit gerechnet, und ohne diese könnte kein rechtliches Verhältniß bestehen.

Es versteht sich, daß hier nur von der Wahrhaftigkeit des Menschen in seinen äußern Verhältnissen zu andern, sofern diese zum praktischen Zwecke erforderlich ist, die Rede seyn kann; nicht aber von der innern Wahrheit, der Treue der Gesinnung, die kein Gegenstand des Rechtes seyn kann.

Wahrhaftigkeit ist ein Mensch dem andern schuldig. Alle Gemeinschaft und Geselligkeit und mit ihr die sittliche Entwicklung des Menschen würde ohne die strengste Wahrhaftigkeit in allen Dingen nicht zu erreichen seyn. Die Wahrhaftigkeit ist ein allgemeines geistiges Eigenthum, ein sittliches Gut, in Rücksicht auf welches die Gemeinschaft schon eingeführt ist oder doch seyn sollte.

Durch die Lüge also wird das allgemeine Eigenthum, das sittliche Gut der Bürger ebenso verletzt, wie z. B. durch falsche Münzen das sinnliche.

Die Lüge ist daher eine wirkliche Rechtsverletzung, und Wahrhaftigkeit eine strenge Pflicht, die jeder dem andern schuldig ist, und die von dem Staat, wenn es nur immer thunlich, müßte erzwungen werden können.

Wenn mit der Lüge zugleich ein Angriff auf das Eigenthum, die Person oder die Ehre des Andern verbunden ist, so sollte sie auf das härteste geahndet und bestraft werden und zwar durch Ehrlosigkeit. Der öffentliche Lügner wird ohnehin von Niemand geehrt. Der Staat brauchte also diese Ehrlosigkeit nur zu sanktioniren.

Am härtesten pflegen die Strafen zu seyn gegen den Meineid und falsches Zeugniß.

Der Eid gründet sich darauf, daß die Wahrhaftigkeit des Menschen eine moralische Eigenschaft und der Grund aller übrigen ist. Es besteht das Princip des Eides wesentlich darin, daß durch jede Unwahrheit Gott beleidigt wird, und zwar wird

dieses bei dem Eide feierlicher und bestimmter, als sonst je ausgesprochen, so daß keine Entschuldigung der Uebereilung und des Mißverständnisses stattfinden kann.

Es kommt hier, da alle Moralität überhaupt sich auf Religion und Glauben gründet, allein und vorzüglich auf religiöses Gefühl an, und nicht sowohl auf irgend eine bestimmte Glaubensmeinung.

Meineid ist nicht nur ein Verbrechen gegen den Einzelnen, sondern gegen alle Staatsgewalt und rechtliche Verfassung überhaupt.

Die angemessenste Strafe ist auch hier Ehrlosigkeit; jedoch könnte diese Strafe, die, wie wir oben gesagt haben, ihrer Natur nach lebenslänglich seyn muß, noch geschärft werden, etwa durch Verlust der Freiheit, welcher jedoch auf bestimmte Zeit zu beschränken wäre.

Eben weil man in Bestrafung des Meineids unerbittlich streng seyn sollte, so dürfte man nur selten einen Eid fodern. Dadurch, daß die Eide zu häufig gefordert werden, fällt die Möglichkeit gehöriger Bestrafung weg, und es tritt zwischen Staat und Bürger das abscheulichste Verhältniß, jener wechselseitigen Verachtung, ein.

Von der Ehe.

Die Ehe ist ein Verhältniß der Natur; daher entsteht eine Schwierigkeit für das positive Recht darüber zu bestimmen; denn das positive Recht soll hier das Naturrecht nicht ganz aufheben, sondern dasselbe nur modificiren.

Der Staat hat die Ehe zu garantiren, und insofern übt er ein Recht über diese Verbindung aus 1) in Rücksicht der innern Verhältnisse derselben, 2) in Rücksicht des Eigenthums, 3) in Rücksicht auf Verbrechen.

Was die innern Verhältnisse der Ehe betrifft, so finden wir überall mehr oder weniger einen Abscheu gegen die Ehe zwischen nahen Verwandten; dieses hat einen sittlichen und religiösen Grund, und bloß hierauf kann sich das Verbot, wel-

ches der Staat zu handhaben hat, stützen. Philosophisch genommen hätte der Staat keinen Rechtsgrund etwas darüber festzusetzen.

Die übrigen Bedingungen, unter welchen der Staat die inneren Verhältnisse der Ehe zu bestimmen berechtigt ist, sind: die Einwilligung der Aeltern, der Termin der Majorennität der Kinder und die Befugniß, welche ihnen daraus erwächst.

Da dem Staate, je nach den Umständen, die Sorge für die Kinder anheim fällt, so hat er auch in dieser Rücksicht über die Ehe zu wachen.

Daß er, indem er die Ehe garantiren muß, uneheliche Verbindungen zu verhüten hat, versteht sich von selbst.

Die väterliche Gewalt wird mit dem Eintritt in den Staat beträchtlich modificirt. Der Staat könnte die väterliche Gewalt ganz aufhören lassen; allein er würde übel dabei thun, und so läßt er sie aus Rücksicht auf die Sittlichkeit zum Theil bestehen. Die Beschränkung der väterlichen Gewalt hat übrigens mit dem Lauf der Zeiten zugenommen; je älter die Gesetzbücher sind, desto größer findet man darin die väterliche Gewalt, so z. B. bei den Römern.

Die Einwilligung der Aeltern zur Ehe ist noch als eine Folge der väterlichen Gewalt anzusehen, sie wäre nach dem Vernunftrecht bei der erlangten Majorennität der Kinder nicht mehr nothwendig.

Es fragt sich hier, ob der Staat den Aeltern das Recht lassen soll, die Ehen der Kinder zu bestimmen.

In dem Naturrechte ist das Verhältniß der Familie viel reiner. Hier tritt eine völlige Einheit aller Personen, die zur Familie gehören, ein. Der Vater ist der Repräsentant des Ganzen; er ist allein der Herr. Die Rechte und Ansprüche sind gleich, das Eigenthum ist gemeinsam, und so finden nicht die Rücksichten und Verhältnisse statt, welche in polizirten Staaten den Vater von der Einwilligung in die Ehe der Kinder abhalten können.

Grade die künstlichen Eigenthumsverhältnisse in polizirten Staaten bestimmen die Aeltern oft, ihr Einwilligungsrecht zu

mißbrauchen, und aus Eigennutz die Eheverbindungen der Kinder zu lenken. Es möchte daher wohl besser seyn, den Kindern von der Majorennität an volle Freiheit zu lassen. Die Gefahr des Leichtsinns, von welchem die älterliche Macht sie abhalten könnte, mag bei weitem nicht so groß seyn, als jene des Mißbrauchs dieser Macht; und gegen den Leichtsinn können übrigens leicht Beschränkungen gemacht werden.

In Betreff des Eigenthums in der Ehe tritt ein bloßer Vertrag wie bei anderen Eigenthumsverhältnissen ein. Derselbe wird jedoch aus Rücksicht auf die Sicherheit für das Eigenthum der Ehefrau zum Theil Beschränkungen unterworfen.

Dem Naturrecht nach müßte durchaus völlige Gemeinschaft der Güter statt finden.

Bei den künstlichen und verwickelten Verhältnissen unseres bürgerlichen Lebens muß freilich das Eigenthum der Frau in manchen Fällen durch besondere Vorkehrungen gesichert werden.

Es ist dieses um so nothwendiger, da in den meisten Gesetzgebungen die Töchter (des Adels) in Rücksicht auf das Erbrecht benachtheiligt sind. Es ist dieses noch ein Rest des alten naturrechtlichen Patriarchal-Standes, in welchem der Mann durchaus Herr ist; dieses Verhältniß wurde aber ganz mit Unrecht in dem positiven Recht beibehalten. Nur in Rücksicht auf Grund und Boden könnte man dem Mann, weil er denselben baut, ein Vorrecht zuerkennen; in Bezug auf alles übrige Eigenthum aber ist die Ungleichheit der Ansprüche keineswegs gerechtfertigt. Im Gegentheil alles wohl erwogen, so sollten die Söhne eher nur mit einer Ausstattung abgefunden, und das meiste Eigenthum den Töchtern gegeben werden.

Der Ehebruch wurde in der ältesten Gesetzgebung immer sehr hart und zwar mit dem Tode gestraft. Dieses stammt auch noch aus dem Naturrecht her. Die große Einheit, worin beide Eheleute leben, verwandelt sich durch dieses Verbrechen in einen absoluten Kriegsstand. Daher alle Nationen im Naturzustand es für ganz recht ansahen, wenn der Mann den Ehebruch an dem Weibe mit dem Tode straft.

In dem polizirten Staat ist jedoch die Todesstrafe gegen

den Ehebruch nicht ausführbar; nicht als ob sie zu groß wäre, wenn das Verbrechen mit allen beschwerenden Umständen begleitet ist; sondern weil dieses Gebiet nur zum Theil in der Sphäre des Staates liegt. — Wenn also das Factum erwiesen ist, so muß der Staat sich begnügen, über den Verbrecher dieselbe Strafe wie gegen den Meineidigen zu verhängen.

Die härtere Strafe, die man in vielen Gesetzgebungen gegen den Ehebruch der Weiber findet, ist auch aus dem Naturrechte herüber genommen. In dem Naturstand kann der Mann als der stärkere nur derjenige seyn, der in dem Kriegsverhältniß Strafe und Rache ausübt: Er ist der Herr, er allein kann sich Recht verschaffen.

Das Kapitel der Ehescheidung ist das schwächste in unserer Rechtsverfassung.

Die Ehescheidung ist eigentlich nicht möglich; die Ehe scheiden heißt nur — erklären, es sey keine Ehe gewesen; denn die Ehe ist unauflöslich, das versteht sich von selbst.

Auch maßt sich der Staat zu viel an, wenn er sich in die häuslichen Verhältnisse mischt, die er eben nicht versteht und nicht zu beurtheilen vermag.

Der beste Grund zur Scheidung ist beiderseitige Einwilligung — jedoch mit hinlänglichem Beweis, daß kein wahres Eheverhältniß mehr bestehe, oder auch einseitige Foderung im Fall offenbarer Verletzung. Als solche sind zu betrachten:

1) Ehebruch von Seiten der Frau,

2) Mißhandlung von Seiten des Mannes, welche jedoch noch näher zu bestimmen; oder

3) auch Ehrlosigkeit, welche sich ein Theil durch ein Verbrechen zugezogen; denn dieß ist bürgerlicher Tod, und mit allen andern bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen hört auch die Ehe auf.

Elftes Buch.

Politik.

Wir haben bisher den Staat bloß von der negativen Seite betrachtet, als nothwendig zur Sicherung des Eigenthums, zur Verhinderung des Unrechts und des allgemeinen Krieges.

Der Begriff, welcher den Uebergang machte von dem logischen, vernünftigen Recht zu dem moralischen Recht, d. h. der Politik — ist die Sitte.

Die Sittlichkeit überhaupt besteht in Selbstbeschränkung aus Freiheit und Liebe.

Wie Treue die innere Sittlichkeit, so ist Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an bestimmte sittliche Weisen und Eigenthümlichkeiten der äußere Charakter derselben.

Je bestimmtere, festere Sitten eine Nation hat, desto vollkommener ist der Staat. Denn der Staat soll nichts anders seyn, als ein größeres sittliches Individuum. Dieses ist die positive Seite des Staates, und von dieser kann er sich einzig auf die Kirche gründen.

Von der negativen Seite gründet er sich auf das Vernunftrecht, und giebt Gesetze zur Verhütung aller Eingriffe gegen die Sittlichkeit. Diese Gesetze, insofern sie Unsittlichkeit voraussetzen, machen keinen Vorzug des Staats aus; im Gegentheil, je weniger Gesetze und je einfachere ein Staat hat, desto besser ist es mit ihm bestellt.

Allein es ist nicht genug, daß das Recht geschehe; es muß auch des Rechtes wegen geschehen; aus Ueberzeugung von sei-

ner unbedingten Gültigkeit, aus Achtung gegen seine höhere Würde, aus freier sittlicher Nöthigung.

Erst durch das Hinzutreten des sittlichen Begriffs der Pflicht erhält der Rechtsbegriff eine höhere Bedeutung und Erklärung, eine dauerhaftere und festere Begründung.

Sittlichkeit ist Beharrlichkeit, ist Treue, ist Selbstbeschränkung der eigenen Willkür aus Liebe und Pflicht.

Nur wo dieses stattfindet, wird auch das Recht in seiner wahren Kraft und Gewalt anerkannt und heilig gehalten werden.

Wo in dem allgemeinen Betragen keine Sittlichkeit herrscht und keine Treue, da kann das Recht zwar mit Gewalt ertrotzt und erzwungen werden, allein es entbehrt seiner festesten Stütze. Auch die strengsten Maaßregeln werden den häufigen Verletzungen nicht zuvorkommen, und die künstlichsten Einrichtungen den endlichen Verfall aller bürgerlichen Verhältnisse nicht verhindern, die doch zunächst auf Treue und Glauben sich gründen.

Der Staat muß daher, wenn er seiner höheren Bestimmung, die Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts mit befördern zu helfen, Genüge thun soll, nicht nur eine negative auf Sicherheit und Schutz, sondern auch eine positive auf die Sittlichkeit gehende Richtung haben.

Durch den Mißbrauch der Freiheit und die nothwendige Beschränkung des Naturrechts ward das Entstehen der Staatsgewalt natürlich herbeigeführt. Allein der höhere Grund von dieser besonders in ihrer bestimmten edleren Form muß aus einem anderen Princip hergeleitet werden.

Aus der sittlichen Foderung absoluter Gemeinschaft geht die Gesellschaftsform überhaupt hervor.

In der allgemeinsten Bedeutung genommen umfaßt diese zugleich Kirche und Staat, als wechselseitig sich einander unterstützend und ergänzend.

Die Kirche ist die unbedingte Gesellschaft und Gemeinschaft aller Menschen in ihrem Verhältniß zu sich selbst und zur Gottheit, die über die engen Schranken dieses irdischen Daseyns hinaus sich unmittelbar mit der sittlichen

Bildung des Menschengeschlechts als Annäherung zu dem höchsten unbedingtesten aller Güter, dem Zwecke aller Zwecke, beschäftigt.

Der Staat ist die durch äußere Verhältnisse den Menschen zu einander nothwendig gewordene und bedingte Gesellschaft, deren Zweck von gleichmäßig bedingter Art ist, und einzig darauf geht, den Menschen im Besitze der zur höheren Bildung und Entwicklung durchaus nothwendigen irdischen Güter zu sichern und zu erhalten; alle äußere Hindernisse, die diesen sich in den Weg stellen, zu entfernen, und alle äußeren Hülfsmittel und Anstalten, die diese befördern, herbei zu schaffen, zu begünstigen und zu vervollkommnen. Der Staat hat es überall nur mit den negativen Bedingungen der sittlichen Bildung, nicht unmittelbar mit dieser selbst zu thun, er kann sich nur um das objective Aeußere, die Sittlichkeit bekümmern. Das innere Wesen, die Sittlichkeit, die Gewissenhaftigkeit, Frömmigkeit liegt in einer ganz andern Sphäre, wohin seine Herrschaft sich nicht erstreckt.

Die Erziehung des Staates geht nicht auf die Bildung des sittlichen Menschen als solchen, sondern auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, und die Erhaltung der öffentlichen Sitten als äußeren Erscheinungen der Sittlichkeit, zu erhalten, vervollkommnen und dauerhafter zu begründen.

In dieser untergeordneten Bestimmung ist der Staat als Mittel, als Träger der Kirche anzusehen, welche in ihrer höheren absoluten Unbedingtheit als Zweck an und für sich selbst besteht.

Der Staat hat, wie schon mehrmals gesagt worden ist, einen negativen auf Schutz und Sicherung des zur Bildung nothwendigen Eigenthums und der äußern Existenz überhaupt, und einen positiven auf die Bildung der Bürger zu den nothwendigen Ständen, die Erhaltung und Begründung der öffentlichen Sitten sich beziehenden Charakter.

Dieser letztere ist Gegenstand der Politik und den Uebergang von der Rechtslehre zu dieser macht der Begriff der Sit-

ten als der äußern Erscheinung der Sittlichkeit, worauf der Staat in seiner positiven Tendenz allein sich erstrecken kann.

In ihrer äußern Erscheinung offenbart sich die Sittlichkeit als Beharrlichkeit an gewissen Eigenthümlichkeiten und Handlungsweisen; die aber freilich ursprünglich sittlich und rechtlich bestimmt seyn müssen.

In der Erziehung kann durch eine regelmäßig geordnete und beschränkte Thätigkeit die Sittlichkeit mächtig vorbereitet werden. In dieser Hinsicht sind die Sitten die öffentliche Erziehung des Staates. Durch sie soll die bürgerliche Thätigkeit geordnet und geregelt, die Anhänglichkeit und Beharrlichkeit in der äußern Lebensweise, welche die Sittlichkeit absolut fodert, allgemein verbreitet und fest begründet werden, wodurch denn die Sittlichkeit selbst indirect so sehr befördert wird, wie dieses durch den Einfluß des Staates nur immer geschehen kann und soll. Wo keine Beharrlichkeit und Festigkeit in dem öffentlichen Betragen, alles schwankend, wechselnd und veränderlich ist, ist auch keine Sittlichkeit möglich.

Der Begriff der Sitten hängt zusammen mit dem Begriff der Nation, wodurch das positive Recht wieder zum Naturrechte zurückkehrt, welches durch jenes zwar modificirt und verwandelt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.

Das Wesentliche des Naturrechts ist außerordentlich sittlich. Es besteht in der absoluten Einheit der Familie. Diese Einheit ist hier von der höchsten intensiven Stärke. Dabei ist aber auch extensiv die Absonderung zwischen den einzelnen Familien, von denen jede ein Ganzes für sich ausmacht, um so viel größer und schärfer. Diese Absonderung aber, die nur eine tellurische Unvollkommenheit ist, soll endlich ganz aufhören, und in die höchste Einheit sich auflösen.

Die Einheit muß also über den engen Kreis der Familie hinaus erweitert und mehrere Familien und Stämme in eine gemeinsame Verbindung zusammengefaßt werden.

Eine Nation ist gleichsam eine große allumfassende Familie, wo mehrere Familien und Stämme durch Einheit der Verfassung, der Sitten, Gebräuche, der Sprache, des allgemeinen

Interesse zu einem gemeinschaftlichen Ganzen verbunden sind, nur daß diese Verbindung des größern Umfangs wegen nicht von der intensiven Stärke und Innigkeit seyn kann, wie in der Familie.

Der Begriff der Nation bezeichnet, daß alle Mitglieder gleichsam nur Ein Individuum bilden sollen.

Damit dieses statt haben kann, müssen sie wenigstens alle von der nämlichen Abstammung seyn, je älter, reiner und unvermischter der Stamm, desto mehr Sitten, und je mehr Sitten und wahre Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an diese, desto mehr wird es eine Nation seyn.

Die Einheit der Sprache ist hier von der größten Wichtigkeit, sie ist das unverwerfliche Zeugniß der gemeinschaftlichen Abstammung, das innigste und natürlichste Verbindungsmittel, und wird zusammengenommen mit der Gleichheit der Sitten das festeste dauerhafteste Band seyn, das die Nation für viele Jahrhunderte in unauflöslicher Einheit zusammenhält.

Es ist der Natur viel angemessener, daß das Menschengeschlecht in Nationen strenge abgesondert sey, als daß mehrere Nationen, wie dieß in neueren Zeiten der Fall ist, zu einem Ganzen sollen verschmolzen werden. Es ist dieß immer ein unnatürlicher Zusammenhang, der auch durch die gewaltsamsten und künstlichsten Einrichtungen für die Zukunft nicht dauerhaft kann erhalten werden, und wo die Vermischung der Sprachen, Sitten und Gesetze diese selbst immer mehr und mehr schwächen und auflösen, alle Anhänglichkeit, Beharrlichkeit, Treue und Liebe vernichten, und durch Verletzung des Nationalcharakters in seiner ursprünglichen reinen Gestalt die Grundbasis aller wahren Kraft und Energie der Nation erschüttern und untergraben.

Die alten Völker hielten weit strenger auf Nationalität, auf alte Sitten und Herkommen. Sie hüteten und nährten die heilige Flamme der Vaterlandsliebe mit wachsamer Sorgfalt, damit keine fremde schädliche Einwirkung ihre reine starke Gluth vermindern oder trüben könnte; daher aber auch überall jener brennende Enthusiasmus, dessen wunderbare Kraft und

Energie bei den außerordentlichen Wirkungen, die er hervorbrachte, die wir in der Geschichte oft mit Befremden anstaunen. Die Beschaffenheit des Erdbodens macht die Eintheilung in mehrere Staaten nothwendig. Das Princip dieser Eintheilung hat man auf verschiedene Weise zu begründen gesucht.

Die Politiker haben behauptet, man müsse die Staaten vorzüglich zu arrondiren suchen, weil dadurch die Kräfte in näheren innigeren Zusammenhang gebracht, vergrößert und verstärkt würden.

Man ist dabei auf die Idee von natürlichen Grenzen gekommen, und hat diese in Bergen und Flüssen gesucht.

In dem Boden die Grenzen suchen, welche die Völker scheiden sollen, ist eine verkehrte Ansicht; der Mensch kann nicht wie ein Product der Erde an den Boden gebunden seyn. Der Mensch, als das höchste, freieste Wesen auf Erden, lebt, entwickelt und bildet sich unter allen Klimaten und weiß diese Bildung durch überwiegende Geisteskraft selbst auf den Boden der Erde künstlich auszudehnen. Der Mensch aber ist im Staate die Hauptsache, Grund und Boden nur Nebensachen.

Die Sprache, als das geistige Verbindungsmittel und der Beweis des ähnlichen Ursprungs, macht hier ein viel würdigeres Princip der Unterscheidung.

Wollte man aber dennoch die natürlichen Grenzen nach dem Boden bestimmen, so müßte man diese in hohen Bergen, großen Wäldern oder Wüsten suchen; nie aber in Flüssen, die das vorzüglichste Verbindungsmittel des wechselseitigen Verkehrs sind.

Sprache, Sitten, Gewohnheiten und Gesetze sollen in ihrer ursprünglichen Reinheit und Kraft, Würde und Bedeutung erhalten werden. Nur dann wird wahre Achtung, Treue und Anhänglichkeit und mit diesen wahre Vaterlandsliebe statt haben können.

Die Vaterlandsliebe muß ein natürliches Gefühl seyn, welches nothwendig entsteht, wenn eine Nation wirklich und wahrhaft Nation ist; nicht aber, wenn sie sich willkürlich zu der eitlen Idee einer großen Nation hinaufschraubt. Hier wird

der Enthusiasmus ein gewaltsames, erkünsteltes Product seyn, das zwar durch unnatürliche Anstrengungen und Kraftäußerungen momentan zu einer unerwarteten Höhe steigen kann; aber immer nur ein schnell auflodernes, verfliegendes und verlöschendes Feuer seyn wird; ein übertriebener Zustand, der endlich in Kraftlosigkeit und Erschlaffung sich endigt.

Der Begriff der Sitten in dem oben angeführten Sinne führt uns auf die Nothwendigkeit der Eintheilung in Stände.

Die Eintheilung der Stände läßt sich im Allgemeinen streng a priori darthun.

Zuerst aus der praktischen Nothwendigkeit, da nicht jeder Alles thun muß und kann, nicht für alles zu sorgen braucht, wie dieß im Naturstande der Fall ist, sondern Arbeit und Geschäfte zweckmäßig vertheilt werden müssen durch eine planmäßig bestimmte Richtung und so auch die vollkommene Entwicklung der Thätigkeit selbst befördert. Die Beharrlichkeit, die ununterbrochene Aufmerksamkeit, der rastlose Fleiß in dem Streben nach einem gewissen Ziele muß dessen Erreichung schneller herbeiführen, so wie im Gegentheile Unterbrechungen, Wechsel und Veränderung in der Thätigkeit, Abweichungen von dem bestimmten Wege uns mehr oder minder von dem vorgesetzten Ziele entfernen.

Das Gebiet des menschlichen Wissens, Thuns und Wirkens ist viel zu ausgebreitet, als daß die vereinzelte Kraft eines Menschen das Ganze umfassen könne. Manche Geschäfte sind von der Art, daß sie allein das ganze Leben des Menschen fodern, wenn sie zweckmäßig betrieben werden sollen. Je bedeutender der Gegenstand ist, dessen Bildung ich mir zum Zwecke gesetzt habe, je größerer Aufwand von Aufmerksamkeit, Kraft und Zeit wird erfordert, durch Zersplitterung, Verschwendung der Thätigkeit an mancherlei Dinge wird nie eine wahre vollendete Bildung zu Stande kommen.

Schon zur Möglichkeit aller Cultur wird eine Eintheilung der Menschen in solche, welche den Stoff hervorbringen, und solche, welche ihn weiter bearbeiten, erfodert. Von selbst bringt der Boden nicht soviel herbei, als zum Unterhalt nöthig ist.

Die Producte müssen ihm durch Arbeit und Mühe abgewonnen werden; sollten aber diejenigen, die den Stoff hervorbringen, ihn auch weiter bearbeiten, so würde nur eine nothdürftige höchst unvollkommene armselige, aber keine Kunstbildung entstehen. Diese fodert durchaus eine eigne für sich bestehende Thätigkeit, die sich bloß mit der höhern kunstmäßigen Bildung und Gestaltung der Dinge beschäftigt. Wir erhalten also hier schon den Stand der Landbauer und Künstler im weitesten Sinne dieses Wortes.

Durch diese Eintheilung wurde aber auch bloß der praktische Zweck des Menschen erreicht; dieser ist aber nicht der einzige, höchste, hat an und für sich selbst keinen wahren reellen Werth, sondern erhält diesen erst durch die Beziehung auf den moralischen Zweck und seine gänzliche Unterordnung unter die Oberherrschaft von diesem.

Die absolute Foderung der sittlichen Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts muß hier wie überall erst den letzten höchsten Bestimmungsgrund aufstellen.

Wenn gleich die eigne Bildung und Vervollkommnung das Geschäft jedes Einzelnen ist, jedermann für sein Heil sorgen muß, so ist es doch klar, daß bei den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, wie diese in der Wirklichkeit einmal nicht anders statt haben können, nicht jeder jedem dieser wichtigen Geschäfte den Aufwand von Kraft und Zeit widmen kann, den es zu seiner Vollendung erfodert. Wo sollte wohl der Landmann und der Handwerker bei dem mühevollen schwierigen Geschäfte, dem sein Leben mehr oder minder gewidmet ist, jene höhere Geistesübung und Thätigkeit gewinnen können, durch die allein wahre sittliche Bildung und Vereinigung des Menschengeschlechts dauerhaft zu begründen ist.

Soll die Bildung reellen Bestand haben, so muß sie zur Kunst, und diese zur Wissenschaft werden.

Wissenschaft aber fodert inneres Denken und Nachdenken, fodert Ruhe und Zurückgezogenheit des Geistes von allen äußeren Beschäftigungen und Zerstreuungen. Es ist dieß aber eine Thätigkeit ganz anderer Art, und der Arbeit, wie das prak-

tische Leben sie fodert, ganz entgegengesetzt. Es ist ein durchaus freies unendliches Bewegen, Bilden und Entwickeln der Vermögen, wozu es einer vollkommnen Sammlung aller Kräfte, der heitersten, ruhigsten Besonnenheit bedarf, welches durch äußere praktische Beschäftigungen und Zwecke nie getrübt, beschränkt und unterbrochen würde.

Hier wird also das Entstehen eines Standes nothwendig, der unbekümmert um die gemeinen praktischen Zwecke, Bedürfnisse und Beschäftigungen des gewöhnlichen Lebens, sich einzig mit der höheren, sittlichen, künstlichen und wissenschaftlichen Bildung des Menschengeschlechts beschäftige.

Dieß ist der Stand der Geistlichen und Gelehrten, welche beide nothwendig vereinigt bleiben müssen. Die Trennung in zwei besondere Stände ist unnatürlich, zweckwidrig und höchst gefährlich. Sie muß zunächst die für die sittliche Bildung im Allgemeinen so schädliche Folge haben, daß es dem Geistlichen an Gelehrsamkeit, gründlicher Wissenschaft, vollendeter Einsicht und Erkenntniß fehlen wird, welche doch zur dauerhaften Erhaltung und allgemeineren Verbreitung der Religion sowohl, als zu ihrer Vertheidigung gegen äußere Angriffe der Zweifelsucht und des Unglaubens unumgänglich nothwendig sind.

Dem Gelehrten wird es hingegen auf der anderen Seite an Glauben und religiösem Gefühl gebrechen, sie werden sich in todte, gelehrte Spitzfindigkeiten und grobe Irrthümer verlieren, ihren einseitig wissenschaftlichen Weg mit übertriebener oder mißverstandener Consequenz verfolgen, ohne auf Sittlichkeit und Religion Rücksicht zu nehmen.

Beide Stände müssen in dieser Trennung mehr oder minder an Zutrauen, Glauben und Achtung verlieren.

Der geistliche und gelehrte Stand steht in der nächsten Beziehung auf den höchsten Zweck des Menschen, worauf die anderen sich nur mittelbar beziehen.

Der Stand der Landbauer ist die Grundlage von allen, ein durchaus nothwendiger und wegen seiner Beziehung auf die Natur bei allen Nationen geachteter und ehrwürdiger Stand.

Der Stand der Künstler ist zwar nicht so heilig wie der der Geistlichen und Gelehrten, aber in Rücksicht der Form doch dem Landbauer vorzuziehen, indem die künstliche Bildung und Gestaltung des Stoffs doch einen größeren Aufwand von geistiger Kraft und einen höheren Grad von Thätigkeit überhaupt fodert.

Diese genannten Stände würden zur Erreichung des Endzwecks der Menschheit vollkommen hinreichen, wenn alle Bewohner der Erde nur eine Nation ausmachten, die unbesorgt vor möglichen äußeren Angriffen im vollkommnen Frieden lebten.

Allein die Mehrheit großer, durch Clima, Sprache, Sitten und Interesse von einander geschiedener Nationen, unter denen wie unter den einzelnen Familien im Naturstande leicht der Zustand des Kriegs eintreten kann, fodert noch einen Stand, der die Vertheidigung des Eigenthums und der Ehre der Nation gegen andere, die diese anfeinden und verletzen könnten, übernimmt.

Der König übernimmt alle Rechte und Pflichten der Nation, er repräsentirt sie gegen alle andere, bestimmt und lenkt die äußern Verhältnisse und muß diesen den höchsten Grad von Sicherheit zu geben suchen.

Dazu bedarf aber der König einer mächtigen Beihülfe. — Der Stand der Krieger, der Vaterlandsvertheidiger oder des Adels muß dem Könige die Macht geben, die Rechte und die Ehre der Nation gegen alle äußeren Angriffe zu sichern.

Man könnte zwar hier behaupten, daß im Falle des Kriegs jeder die Vertheidigung des Vaterlands übernehmen müsse. Ein Princip, welches man sehr oft praktisch zu realisiren gesucht hat.

Zum Nothfalle kann diese allgemeine Vertheidigungsmaßregel oft von gutem Erfolg seyn, und durch die Größe der Gefahr dringend gefodert werden, allein als allgemeines Princip ist es durchaus zu verwerfen, indem es der wesentlichen Bestimmung der Nation nothwendig schaden muß.

Zuerst tritt hier die nothwendige Eintheilung der Bürger in Stände ein, womit nothwendig die Bedingung verbunden

ist, daß jeder Stand dem Geschäfte, das ihm zu Theil geworden ist, mit eifrigem Bemühen, mit rastloser, beharrlicher Thätigkeit und Anstrengung sich widme.

Alle höhere Bildung kann, wie schon gesagt worden, nur durch Kunst und Wissenschaft zu Stande kommen. Diese aber können nur im Schooße der Ruhe und des Friedens gedeihen. Wer diese zum Ziel seines Strebens sich gesetzt hat, tritt aus der geräuschvollen Sphäre öffentlicher Beschäftigungen in den stillen Kreis friedlicher, ruhiger Bildung, die nur durch ununterbrochene, fortgehende Thätigkeit ihrer Vollendung näher gebracht werden kann.

Je künstlicher das Geschäft ist, welches einem Stande obliegt, desto mehr fodert es Ruhe und Frieden, desto weniger darf die Aufmerksamkeit in der stäten Richtung der Geisteskraft, die fortschreitende Uebung in der Behandlung mechanischer Hülfsmittel von außen her unterbrochen und gestört werden.

Der Geistliche-, Gelehrte- und der Stand der Künstler müssen in Ruhe und Frieden ihren großen Zweck verfolgen können, und von dem stürmischen, rohen Handwerk des Krieges verschont bleiben.

Es wäre im Allgemeinen schon ein gefährliches Princip, alle Bürger in Soldaten verwandeln zu wollen. Dieß würde dem kriegerischen Geiste der Nation ein höchst verderbliches Uebergewicht geben, über den edleren Trieb der Bildung und Entwicklung, der nur im stillen, friedlichen Wirken sich steigend vervollkommnen und schöner gestalten kann. Hat bei einer Nation einmal die Lust und Neigung zum Kriege die Oberhand erhalten, so wird nichts der wilden, verheerenden Eroberungssucht Grenzen setzen können. Allen Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihr nothwendig entspringen, ist dann Thür und Thor geöffnet, und der Geist der Zwietracht und der Zerstörung wird sich wie ein reißender Strom über die benachbarten Völker ergießen, und alle Kunst und Bildung in seinem wilden, tobenden Strudeln gewaltsam verschlingen.

Durch die Aufstellung einer eigenen Krieger-Kaste wird dieser Gefahr vorgebeugt und der Zweck den übrigen Ständen

gesichert. Dieß ist der Adel, der nur als Kriegerstand als nothwendig anzusehen ist; ohne diese Bestimmung aber etwas durchaus zweckloses und widersinniges seyn würde.

So weit Geschichte und Erfahrung reichen, finden wir das Princip der ständischen Verfassung mehr oder minder entwickelt bei den edelsten Nationen.

Dieses Uebereinstimmen unserer philosophischen Eintheilung der Stände mit der Erfahrung ist keineswegs ein willkürlich erkünsteltes, sondern das reine Resultat der ganzen Menschengeschichte über die Politik.

Die ständische Verfassung ist die einzige, wodurch die Freiheit der Bürger am dauerhaftesten gesichert und die Bildung des Menschengeschlechts am wirksamsten befördert wird. Wo sie in der Geschichte der Nationen sich zu verlieren anfängt, da ist mit dieser Veränderung auch eine gänzliche Entartung der Sitten, das Verschwinden aller Vaterlandsliebe und National-Energie und ein schneller Verfall aller Macht und alles Wohlstandes immer verbunden.

Der Republikanismus ist nur ein vorübergehendes Meteor, das einzelne lichte, glänzende Momente hat; aber schnell im Sturme bürgerlicher Zwietracht erlischt und Zerstörung und Verwirrung zurückläßt.

Das nämliche gilt auch von einer absolut despotischen Herrschaft des Königs. Sie kann durch einzelne große Regenten, die seltene Kraft und Energie mit außerordentlichen Geistesgaben verbinden, durch unbeschränktes Lenken und Regieren aller Kräfte des Staates zu einem Zwecke erstaunungswürdige Wirkungen hervorbringen; aber sie ist unrechtlich und unsittlich an und für sich, sie giebt die Freiheit des Ganzen der unbeschränkten Willkür eines Einzigen Preis. Sie trägt den Keim ihrer Zerstörung in ihrer Grundlage und wird unter dem schwachen und geistlosen Despoten oft unter schrecklichen Folgen sich auflösen. Die Wunder, die sie oft hervorbringt, schimmern im falschen trügerischen Lichte. Es sind Erzeugnisse unnatürlicher Kraftanstrengungen, die in Schwäche und Ohnmacht sich endigen.

Wir kommen nun zu der Frage, ob die Stände erblich seyn sollen nach dem strengen Grundsatz, den wir in der indischen Verfassung finden, so daß die Grenze, welche die Mitglieder der Stände trennt, für alle Zeiten unabänderlich feststehe, und der Uebertritt aus einem Stand in den andern unter keiner Bedingung erlaubt sey, oder ob hier Modificationen und Milderungen der Bestimmung des Staates angemessener dürften gefunden werden.

Hier ist nun der Vortheil ganz auf der Seite des Mittelalters, welches die aus der Natur der Sache hervorgehenden Modificationen zweckmäßig anerkannt und bestimmt hat.

Es ist vor Allem einleuchtend, daß zu dem geistlichen und gelehrten Stande ein besonderer Beruf, eine eigenthümliche Einrichtung des Gemüths gehört, wozu die Anlage zwar in allen Menschen vorhanden, aber die Entwicklung mancherlei Bedingungen unterworfen und nicht gleichmäßig bei allen im nämlichen Grade ist. Die Begeisterung, [welche zu allen Beschäftigungen mit höheren göttlichen Dingen erfodert wird, kann nicht wie ein irdisches Gut durch Erbschaft von einem auf den andern sich fortpflanzen; die innere durchaus freie Thätigkeit und Kraft des Geistes läßt sich nicht in die engen Schranken äußerer Verhältnisse einzwingen, und wo man dieses versuchen wollte, würde man den Geist durch die drückendste Fessel gewaltsam in seinem Fluge aufhalten, und dem Fortschreiten der Bildnng ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legen.

Der geistliche und gelehrte Stand kann also auf keinen Fall erblich seyn, sondern hier muß auf freie Wahl und besonderen Beruf vorzüglich gesehen werden.

Die Erblichkeit der andern Stände läßt sich weit eher rechtfertigen.

Bei den Landbauern ergiebt sie sich von selbst, der Sohn hilft und unterstützt den Vater in der Bebauung des Bodens, wächst unter ländlichen Beschäftigungen auf, erbt endlich das Land, das er, wie sein Vater gethan hat, urbar zu machen und zu bebauen fortfährt.

Bei dem Künstlerstande tritt ein ähnliches Verhältniß ein,

die meisten Gewerbe fodern lange Lehre und Uebung, und wenn sie weiter gebracht und vervollkommnet werden sollen, frühe Bekanntschaft mit allen mechanischen Hülfsmitteln; daher denn auch hier schon von der ersten Jugend an der praktische Unterricht der Thätigkeit eine bestimmte Richtung geben muß. Doch ist, weil bei dem Künstlerstande schon mehr Geisteskraft vorausgesetzt wird, auch schon mehr Freiheit zu gestatten.

Die Erblichkeit des Adels, als des Kriegerstandes, ist immer gänzlich nothwendig, wenn die übrigen ihre Geschäfte ruhig forttreiben und Kunst und Bildung gedeihen sollen.

Bei diesen drei Ständen ist also das Princip der Erblichkeit wohl anzunehmen, doch darf es bei weitem nicht in der Strenge und Ausdehnung angewandt werden, daß der Uebertritt aus einem Stande in den andern ganz unmöglich gemacht sey, weil dadurch denn doch die freie Wirksamkeit des Menschen gar zu enge beschränkt, und wie dieß wirklich bei den Indiern der Fall war, die Cultur zuletzt ganz gehemmt und zum Stillstehen gebracht wurde.

Die Veränderung des Standes soll eine große Beschränkung erleiden, und nur unter Bedingungen erlaubt seyn, damit ein ewiger Wechsel von Beschäftigung und Lebensweise nicht der Bildung selbst und den Sitten gefährlich, der Mensch überhaupt aber zu einer regelmäßigen, beharrlichen Thätigkeit angehalten, und dadurch der Erreichung seines höchsten Endzwecks näher geführt werde.

Nur wenn der Adel das Geschäft des Krieges übernimmt, ist er ein nothwendiger, für sich bestehender Stand, ohne diese Bestimmung ist es bloßer Familienstolz, Familienerinnerung und eine zwecklose widersinnige Erinnerung.

Bei der Unvollkommenheit der Menschen selbst und aller ihrer äußeren Einrichtungen, der großen Trennung der Nationen und ihren verschiedenen Interessen sind wechselseitige Collisionen, Verletzungen der Ehre und des Eigenthums und mit diesen Kriege eine höchst traurige aber natürliche Folge.

Ein Stand, der die Vertheidigung der Nation gegen je-

den möglichen Angriff übernehme, ist daher unbedingt nothwendig.

Zunächst wird durch den Krieg der Besitz von Grund und Boden gefährdet, die Besitzer von diesen sind also die geborenen Vertheidiger des Landes. Dem Landmann ist also die Uebernahme des Krieges billig zuzumuthen. Sein Geschäft ist keine Kunst, fodert nicht die Ruhe und Aufmerksamkeit, die ununterbrochene, fortgehende Bildung und Vervollkommnung, durch die der Künstler allein zu seinem Zwecke gelangen kann. Eine momentane Störung ist also hier von minder schädlichen Folgen, die leicht sich wieder herstellen lassen. Die ihrer Natur nach einfache Beschäftigung des Landbaues kann gemächlich da, wo sie unterbrochen wurde, wieder aufgefaßt und fortgeführt werden.

Auch ist durch die rauhere Lebensart der Landmann für die Ertragung der Beschwerden des Kriegs weit mehr abgehärtet, als der bei stilleren, feineren Beschäftigungen auferzogene und an körperliche Anstrengungen weniger gewohnte Künstler und Städter.

Dem Landmann liegt zunächst die Pflicht auf, den Grund und Boden zu vertheidigen. Allein er bedarf hierzu fähiger Anführer von Geist und Talent, und die müssen in einem Stande gesucht werden, der auf einer höheren Stufe der Bildung steht; denn der Krieg soll nicht auf eine barbarische, wilde, zerstörende, sondern auf eine ritterliche Art geführt werden. Damit also bei der traurigen Nothwendigkeit die Sittlichkeit so wenig wie möglich verletzt werde, so muß der Stand, der sich ihm widmet, in ritterlichen Uebungen und Tugenden aller Art, in dem Gefühl der Ehre und des Nationalruhmes, der fortlebenden Erinnerung an die Großthaten der Vorväter, zu strengen Pflichten und Aufopferungen, zu wahrhaft heldenmüthigen Gesinnungen auferzogen und gebildet werden.

Dieß ist denn auch die Grundursache, warum der Adel erblich seyn soll, damit er zu dem ruhmvollen Berufe, das Eigenthum, die Rechte und den Ruhm der Nation gegen alle Feinde zu schützen, von Jugend auf geleitet werde.

Dieser Stand der Krieger, wie wir ihn bestimmt haben, würde ein wahres stehendes Heer bilden, bereit in jedem Augenblick zur Vertheidigung des Landes herbeizueilen. Es würden aber hier alle Uebel, die sonst von stehenden Heeren unzertrennlich sind, gänzlich wegfallen.

Es versteht sich von selbst, daß man nicht ohne Noth den beschäftigten Landmann zu den Waffen rufen und zu willkürlichen Eroberungskriegen über die Grenzen seiner Heimath wird führen können. Um der Gefahr vorzubeugen, daß ein ruhmbegieriger kriegslustiger Adel, besonders wenn der Regent auch mit ihm einverstanden ist, das Land nicht in unnöthige Fehden verwickele, muß der Geistlichkeit und den Städten, deren vorzüglichstes Interesse es ist, daß Cultur und Industrie ihren ruhigen Gang fortgehe, ein großes Gegengewicht gegeben werden, wie dieß denn auch in anderer Rücksicht nothwendig ist.

Der Adel gehört ganz zu dem Landmann; er ist nur der höhere Landmann.

Der Adel muß von allen andern bürgerlichen Geschäften ausgeschlossen werden, soll nur auf dem Lande, nicht in Städten wohnen und nur im Kriege dienen. Durch den Besitz von Grund und Boden wird der Adel von selbst zum Kriegerstande genöthigt.

Auf dieses Princip gründen sich alle Prärogative des Adels, die er von jeher hatte, nur daß man mehrere falsche Folgerungen daraus zog.

Das Eigenthum, welches dem Adel in dem Lande gegeben werden soll, kann kein anderes seyn als das Obereigenthum, womit er von dem Regenten belohnt wird.

Das einzige Tadelnswürdige in dem Feudalsystem war die Belehnung mit der richterlichen Gewalt, die allein und einzig dem Könige bleiben muß. Gute Krieger können sehr schlechte Richter seyn, von dem Eigenthum nach Willkür vergeben, aber nichts von dem eigentlichen Wesen der Staatsgewalt. Das Palladium der Staatsgewalt aber ist die richterliche Gewalt, die auch nur von dem Könige selbst in ihrer ganzen Kraft und Würde ausgeübt werden kann.

Es bleibt uns noch eine Lebensweise zu bestimmen übrig, die unter die angegebene ständische Eintheilung nicht gehört — dieß sind die Sklaven und Knechte, ein Begriff, der nur historisch gegeben ist; denn philosophisch ist die Sklaverei als ganz unsittlich zu verwerfen.

Die Sklaverei und Leibeigenschaft hat sich beinahe überall als Eroberungsrecht eingeschlichen; so entstand sie in Sparta, so in Deutschland, wo sie freilich nachher auch in die germanische Verfassung selbst überging. Der einzige rechtliche Grund, der für die Sklaverei kann angegeben werden, ist, wenn diese als Strafe für ein Verbrechen bestimmt wird; der Verlust der Ehre und Freiheit mußte auch mit dem Verluste der bürgerlichen Existenz und dem Zurücktreten in den Stand der Knechtschaft verbunden seyn.

Wenn nun aber jemand in der Sklaverei geboren wäre? Dieser Fall setzt eine andere Art von Sklaverei voraus, als die rechtliche; denn diese wird so wenig vorkommen und so beschränkt seyn, daß an eine große Vermehrung nicht wohl zu denken ist.

Doch wäre dieß der Fall, so würde allerdings ein in der Knechtschaft aufgewachsenes Kind auch sklavischen knechtischen Sinn haben und so behandelt werden müssen; allein durch die Sklaverei verliert ja der dazu Verdammte alle Rechte, mithin auch die väterliche Gewalt. Der Staat kann ihm also seine Kinder mit Recht nehmen und die väterliche Gewalt an seiner Stelle ausüben.

Es ist dieß auch das einzige Mittel, wie der Staat, dessen Gewalt überall eine sittlich gemäßigte und gemilderte seyn soll, die Ungerechtigkeit vermeide, Unschuldige für das Verbrechen anderer zu strafen, und auf der andern Seite durch zweckmäßige Erziehung der Sklavenkinder zu rechtlichen und nützlichen Bürgern seiner Pflicht, für die öffentliche Erziehung und Bildung zu sorgen, genug thun würde.

Diejenige Klasse, deren Geschäft es ist, den andern Ständen in ihren Beschäftigungen allerlei Dienste zu leisten, nennen wir den Stand der Diener im weitesten Sinne; es machen diese

einen fünften unbestimmten, die andere ergänzenden Stand aus, der sich zunächst anschließt an den gewerbtreibenden Städter, und vorzüglich aus diesen gewählt werden sollte; nicht aber aus dem Stande der Landleute. Indem sich die Simplicität der Lebensweise dieser Klasse mit der Gewandtheit, die der Dienerstand fodert, nicht verträgt.

Zu dem Dienerstande endlich sollte man auch die Kaufleute rechnen, die im Dienste des Staates den auswärtigen Handel besorgen.

Der Kaufmannsstand kann kein für sich bestehender seyn. — Die Art, wie der Handel jetzt ausgeübt wird, ist dem Staatszwecke im höchsten Gräde gefährlich. Es entsteht dadurch ein Mißverhältniß zwischen Armen und Reichen und ein so großes Uebergewicht der letzteren, welches am Ende alle bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse aufhebt.

Wenn ich mit Geld mein Geld vermehre, meinen Handel immer vergrößere, mir mehr und mehr Eigenthum und Reichthum verschaffen kann, so werde ich mich bald in dem Besitz eines großen Theils von dem Vermögen der Nation befinden, und mich der vielen Unvermögenden, die dadurch entstehen, bloß wie meiner Knechte bedienen, die in meinem Solde arbeiten, wie z. B. jemand, der ein großes Vermögen hat, eine Menge Leute in Fabriken versammelt, die für geringen Lohn die schwersten Dienste thun müssen, bloß um einen kärglichen Lebensunterhalt zu gewinnen; wie sehr dieß aber, auch von der Unrechtlichkeit abgesehen, selbst der Bildung und dem Kunstfleiße schaden müsse, ist in die Augen fallend.

In einem wohleingerichteten Staate müßte man bloß durch Arbeit sich Eigenthum verschaffen können, und nur derjenige, der den Stoff hervorbringt, der ihn weiter verarbeitet, müßte das Recht haben, zu handeln.

Nur für gewisse Zweige des Handels müßten, um eine größere Communication zu erhalten, gewisse Personen bestimmt seyn. Dieß gilt auch von dem auswärtigen Handel, der nur in den Händen des Staates seyn muß, da er allein alle auswärtigen Verhältnisse zu bestimmen hat, und die Bedürfnisse

des Ganzen völlig übersehen und richtig schätzen kann. Der Staat würde mit dem auswärtigen Handel einen Theil seiner Souveränität aus den Händen geben. Diejenigen nun, welche für die Bedürfnisse des Landes fremde Producte herbeischaffen, müßten im Dienste des Staates stehen, und gehörten mithin in die Klasse der Diener. Die richtige Bestimmung der Grenzen des Handels, so wie des Wechsels von allem Eigenthum überhaupt, ist ein schwieriges Problem, dessen gute oder schlechte Auflösung auf's Wohl der Nation den größten Einfluß hat, da es hier darauf ankommt, den zur Kunstbildung unumgänglich erfoderlichen Wechsel des Eigenthums möglichst zu begünstigen, ohne der Grundlage der Verfassung und der Sitten zu schaden.

Der Gegenstand der Politik ist die weitere Ausführung der in der Rechtslehre aufgestellten, aber nicht ausgeführten Idee des Staates, die Charakteristik des Ideals der wahren Monarchie.

Mit der Deduction der nothwendigen vier Stände als der Grundlage der ächten Monarchie ist dann auch der ganze Inhalt der philosophischen Politik erschöpft. Alle andere Punkte, die etwa hier noch zu bestimmen wären, sind von viel zu angewandter specieller Beschaffenheit, und gehören daher nicht in die Philosophie.

Ueber das Verhältniß der verschiedenen Stände zu dem Monarchen und unter sich selbst können zwar eine Menge Fragen entstehen, die sich aber nur mit Rücksicht auf historische Kritik befriedigend beantworten lassen. Wir können hier nur das Allgemeinste herausheben.

Die den Stoff producirenden Landbauer und die ihn weiter bearbeitenden Künstler sind durch wechselseitiges Interesse so natürlich verbunden, daß eine innige Harmonie zwischen diesen zwei Ständen sich ohne große Schwierigkeit erhalten wird; es sey denn, daß der Staat dem Handel einen zu ausgedehnten Spielraum läßt, so daß der Landmann durch die Handelsspeculationen der Städter zu sehr verlieren und dadurch ein wirkliches Mißverhältniß entstehen würde.

In Hinsicht auf den Zweck der Menschheit überhaupt ist der Stand der Geistlichen und Künstler der Erste. Beherrschung der Erde, Bildung der Materie ist der sinnliche Zweck des Menschen und Sache des Künstlers. Bildung der geistigen Kräfte und Fähigkeiten ist der sittliche Zweck des Menschen.

Der Stand der Krieger und Landbauer gehen auf besondere Zwecke. Nur weil der Boden noch nicht genug producirt, oder die Kunst noch nicht ausgebildet genug ist, muß der Producent so viel rohe Stoffe wie möglich zu gewinnen suchen, und nur weil bei der Mehrheit getrennter Nationen leicht Collisionen und hieraus Kriege entstehen können, muß es einen Kriegerstand geben, der den Staat gegen äußere Angriffe vertheidige.

In Hinsicht auf den Zweck des Staates ist der Adel der erste Stand, der das Ganze repräsentirt, das Eigenthum, die Ehre und die Ruhe der Nation sichert und erhält.

Allein der Staat ist nicht Zweck an sich selbst, sondern bloß Mittel für den höchsten Endzweck der Menschheit. Der Stand also, der sich unmittelbar mit diesem beschäftigt, müßte über jenen, der bloß auf die Beförderung des bedingten Staatszweckes geht, wo nicht unendlich erhaben, damit kein Mißverhältniß entstehe, doch wenigstens an Ansehn und Würde diesem vollkommen gleich seyn.

Bei den gleichen Ansprüchen nun dieser beiden Stände, deren Richtung doch so ganz verschieden ist, könnte sehr leicht ein Zwiespalt entstehen, wie uns auch die Geschichte deutlich beweiset.

Wenn gleich der hier gegebene Begriff der Monarchie ein Ideal genannt wurde, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob er ganz fehlerlos und vollkommen sey oder alle Mittel, den möglichen Fehlern zuvorzukommen, vollständig darin enthalten, was bei der natürlichen Unvollkommenheit aller irdischen Dinge unerreichbar ist, sondern es wird nur behauptet, daß unter möglichen Formen, die sich der bürgerlichen Gesellschaft geben lassen, diese die festeste, vollkommenste, dem

höchsten Endzweck aller Vereinigung am besten entsprechende sey. Von den Grundgebrechen, womit alle äußeren Einrichtungen mehr oder minder behaftet sind, ist auch sie nicht frei zu sprechen.

In jedem Staate indessen, wo alle von dem höchsten Interesse gleichmäßig beseelt sind, jeder die besondere Bestimmung seines Standes, sein Verhältniß zu den übrigen, und das nothwendige Zusammenwirken aller zu einem und demselben Zwecke richtig erkennt und zu würdigen weiß, da wird jeder die Stelle, die er in dem Ganzen einnimmt, zweckmäßig zu behaupten und den Wirkungskreis, der seiner Thätigkeit zugetheilt wird, mit eifrigem, redlichen Bemühen auszubilden und zu vollenden suchen, ohne von Eitelkeit oder anderen niedrigen Leidenschaften getrieben über die Grenzen seines Standes hinaus nach anderen ihm höher scheinenden Dingen gewaltsam zu streben, und dadurch das wechselseitige harmonische Verhältniß zu stören. Wo die Nation treu an ihren Sitten und ihrer Verfassung hängt, da werden auch nicht leicht die ständischen Verhältnisse verwirrt werden, und wo dieses geschieht, ist es auch immer schon ein Beweis von Corruption und Verfall.

In den geistlichen Ritterorden gab es ein Mittelglied zwischen dem Adel und den Geistlichen; wäre es möglich, ein solches Institut in seiner Reinheit zu erhalten, so würde dadurch das Ideal der philosophischen Politik erreicht werden, Einheit in den Geist der höheren Stände, und also auch in das System des Ganzen kommen.

Es war diese Idee der geistlichen Orden eine der höchsten, zu der die wahre Politik sich erheben konnte, und ein Beweis von der richtigen Denkart der damaligen Zeit.

V.

Aus welchem Stande soll denn nun der Monarch gewählt werden?

Es versteht sich von selbst, daß er nur aus den zwei ersten Ständen gewählt werden kann, entweder aus dem Stande, der auf den höchsten Endzweck der Menschheit überhaupt, oder aus einem, der auf den besonderen Zweck des Staates geht.

Da der König zunächst die Pflicht hat, die Nation nach außen zu vertreten, zu schützen und zu sichern, so muß er zu dem Adel oder Kriegerstande gehören, wenn er nicht etwa aus dem geistlichen Ritterorden, als dem vereinigenden Mittelgliede der zwei höchsten Stände, gewählt werden könnte.

In der ständischen Verfassung allein ist eine wahre, sittlich fest begründete Beschränkung der königlichen Gewalt enthalten. Jeder andere auch noch so künstliche Versuch, dieses zu Stande zu bringen, wird immer nur von momentanem höchst zweifelhaftem Erfolg seyn.

Die sonderbare Form einer constitutionellen Monarchie, wie man sie in neueren Zeiten aufgestellt hat, ist schon an und und für sich verwerflich. Der Staat ist nicht auf Vertrag, etwas so Hohes und Herrliches nicht auf etwas so Untergeordnetes, Unvollkommenes zu begründen, und endlich fodert der Vertrag eine Garantie, die in Rücksicht auf die Staatsgewalt nicht statt haben kann.

Die Trennung der Staatsgewalt in mehrere Zweige, um dadurch ein Gegengewicht zu Stande zu bringen, ist eben so unstatthaft. Die königliche Gewalt muß eine untheilbare seyn. Nur in dieser vollkommenen Einheit aller ihrer Bestandtheile kann ihre wahre Macht und Stärke beruhen. Durch Theilung und Trennung würde sie in ihren Grundkräften verletzt und geschwächt, und gleichsam mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden.

Der König ist entweder Alles, oder ist unter gewissen Formen nichts, seine Macht ist ein leeres Schattenwesen ohne Realität, zu ohnmächtig etwas Großes zu unternehmen unter dem Zwange beschränkender Formen, bewacht von dem Mißtrauen auf ihre Vorrechte eifersüchtiger Volksvertreter, alle Augenblicke in Versuchung gesetzt, die Grenzen seiner Gewalt auf eine unrechtmäßige Art auszudehnen, im Kriege oft mit den Gesetzen des Staates, und wie ein der öffentlichen Freiheit höchst gefährlicher Feind, überall von künstlichen Sicherheitsmaaßregeln gefesselt und gebunden.

Die Geschichte zeigt uns, wie wenig künstliche Verfassungen dieser Art, die mehr auf Furcht und Mißtrauen, wie auf Treue und Glauben gegründet, den Keim der Zwietracht schon in der Grundform enthalten, das eigentlich schützen und sichern, zu dessen Erhaltung sie aufgestellt sind. Die allgemeine Freiheit, die, je nachdem der eine oder andere Theil den Sieg davon trägt, entweder von dem Despotismus oder von der Anarchie verschlungen wird.

Ueber die besondere Form der Monarchie, ob sie ein Wahl- oder Erbreich seyn soll, kann die philosophische Politik nichts bestimmen, da dieß von speciellen, national-localen Bedingungen abhängt. Nicht die Wahl, nicht das Erbrecht macht den König, sondern die Anerkennung und der Glaube; selbst da wo eine eigentliche Volkswahl statt hat, wird diese doch immer nur die öffentliche Anerkennung seyn, daß der Gewählte auf die königliche Würde den größten Anspruch hat.

Eine eigentliche Volkswahl ist darum zu verwerfen, weil sie zu republikanischen Unordnungen und Verwirrungen führen würde. Auch fällt sie natürlich da weg, wo eine ständische Verfassung ist.

Man irrt sich, wenn man in der Wahl eine größere Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen zu finden glaubt, wie in dem Erbrecht. Es beruht diese weder auf dem einen noch dem andern, sondern auf den Sitten und dem öffentlichen Geiste der Nation selbst. Wird die ständische Verfassung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Würde erhalten, so liegt in

ihr allein die wahre Garantie für die Sittlichkeit des Monarchen, so wie für seine Erziehung; ist der König aus dem Stande des Adels, so wird er alle Tugenden, die seinen Stand zieren, besitzen müssen, um nicht zu sehr nachzustehen und sich der allgemeinen Achtung zu versichern, der festesten Stütze seiner Macht. Hat endlich der geistliche und gelehrte Stand das Ansehen, welches ihm zukommt, so wird er durch seinen Einfluß dem Könige von seinem Geiste so viel mittheilen, als er zu einer würdigen Führung seines Herrscheramtes bedarf.

Alle Einwürfe, die man gegen die Erblichkeit der Monarchie gemacht hat, reduciren sich sämmtlich auf den Einen: der König werde, wenn er die Würde erblich erhalte, oft nicht die zum Regieren nöthigen Eigenschaften und Tugenden besitzen.

Zu einer zweckmäßigen, geachteten Ausübung der Staatsgewalt bedarf es keines besondern Genies oder Berufs.

Das Grundwesen der Staatsgewalt ist die richterliche Gewalt, Gerechtigkeit also die erste nothwendigste Tugend des Regenten. Richter ist der König mehr noch als Krieger, und dieses Amt soll er selbst ausüben. Sind die Gesetze nicht zu verwickelt und künstlich, sondern fest und richtig bestimmt und heilig gehalten, so bedarf es keines besondern Talents, nach ihnen Recht zu sprechen und zu üben. Auch wird die eigene Führung des Richteramts von Jugend auf ihm den nöthigen Scharfblick verleihen, und in ihm gleichsam den Sinn, den Instinkt der Gerechtigkeit wecken. Dieses mit dem Gefühl der Würde und Erhabenheit seines Standes ist eine hinlängliche Garantie für eine gerechte Verwaltung des Oberrichteramts. Was könnte der Monarch wohl für ein Interesse haben, falsch zu richten und Unrecht statt Recht zu üben?

Der König ist durch die Stelle, worauf er steht, hinweggehoben über die Grundquelle aller Unsittlichkeit, die Unmäßigkeit.

Erhaben über das Bedürfniß durch den ausgedehntesten vollsten Besitz aller irdischen Schätze und Güter, wo alle Habsucht verschwinden muß, indem nichts die Begierde mehr stillt, als wenn sie mehr genießen kann, als ihre Kräfte erlauben.

Erhaben endlich über die feinere gefährlichere Unmäßigkeit des Ehrgeizes, die aus der Eitelkeit entspringt, diese wird auf einmal abgeschnitten, wenn der König, wie ein Sinnbild der Gottheit verehrt, eine Würde besitzt, der alle andere weichen müssen, und der ihn über alle niedrigen kleinlichen Eitelkeiten wegsetzt, z.B. die eitele Idee, ein erobernder Abentheurer zu seyn.

Man behandle nach der alten Sitte und Weise die Könige nur königlich, und sie werden sich wie Könige betragen, sie werden die Heiligkeit und Erhabenheit ihrer Bestimmung nie aus den Augen verlieren und aller Grund zur Unsittlichkeit wird wegfallen.

Man hat in neueren Zeiten ein Ideal der Erziehung für Monarchen aufstellen wollen; aber freilich müßten die Erzieher selbst noch zuerst erzogen werden, und dann würde dadurch vielleicht nur die Eitelkeit junger Fürsten mehr geweckt und genährt werden.

Die einzige Erziehung, die für den König zweckmäßig seyn kann, ist die ständische. Es ist daher die Trennung der königlichen Klasse von der adlichen eine wahre Ausartung neuerer Zeiten; so wie z. B. auch, daß die königlichen Familien bloß unter sich heirathen, welches auch in physischer Hinsicht höchst schädlich dürfte befunden werden.

Wenn man dem Erbreiche vor der Wahl einen Vorzug geben wollte, so könnte man mit Grund behaupten, daß diese doch der möglichen Intrigue und dem Ehrgeize einen größeren Spielraum lasse, und daher der Sittlichkeit weit eher gefährlich werden könne.

Der König soll mit den Ständen völlig Eins seyn —: der Mittelpunkt, das Herz der ständischen Vereinigung.

Wie soll er nun aber mit ihnen unterhandeln und sich über die öffentlichen Maaßregeln berathen?

Hier tritt das System der Repräsentation so wie der Wahl ein. Die Stände wählen die fähigsten unter sich, als Vertreter ihres gemeinsamen Interesse die Person des Monarchen zu umgeben, und das Organ zu seyn zwischen ihnen und der obersten Staatsgewalt.

Ueber das System der Repräsentation hat man in neueren Zeiten sonderbare Hypothesen aufgestellt, so z. B. die Idee, ein ganzes Land überhaupt darzustellen. Hier verliert der Begriff der Repräsentation ja seine ganze Bedeutung. Man muß das wirklich seyn, was man darstellen soll. Man muß den Charakter, den Geist und die Denkart des Standes, den man repräsentiren soll, wirklich haben, sonst kann nur ein vager grundloser Enthusiasmus entstehen. Nur wo wirklich ständische Repräsentanten sind in dem angegebenen Sinne, kann die öffentliche Wohlfahrt gut berathen seyn, weil jeder Stand seine Sache mit Nachdruck und Eifer verfechten, der König aber in der höchsten Instanz den allgemeinen Staatszweck nur beherzigen wird.

Bei der widersinnigen Einrichtung, das ganze Volk zu repräsentiren, wird unter dem vieldeutigen Vorwande, nur das Wohl des Ganzen zu besorgen, das Interesse der Einzelnen oft auf die ungerechteste partheilichste Weise gekränkt, und die ehrwürdigsten ständischen Freiheiten, Rechte, Sitten und Herkommen zerstörenden Reformen unterworfen, wie die Geschichte des Tages dieß deutlich beweiset.

Etwas ganz anderes ist die Repräsentation in Beziehung auf die Staatsgewalt selbst, so kann der König sich im Richteramte vollkommen repräsentiren lassen. Jeder Richter ist der wahre Repräsentant des königlichen Oberrichters und sein Ausspruch muß wie der Ausspruch des Monarchen selbst befolgt und heilig gehalten werden.

Der Stand der Landleute hat mit dem Adel dasselbe Interesse, und bedarf daher auch keines besonderen Repräsentanten und ist die richterliche Gewalt nur die rechte, so wird auch hier gegen alle Unterdrückung kräftig gesorgt seyn; wäre aber dennoch eine mögliche Verletzung zu fürchten, so müßte das Recht der Repräsentation auch auf den Stand der Landleute ausgedehnt werden.

Die republikanische Verfassung ist zwar ihrem innern Wesen nach höchst unvollkommen. Dennoch ist sie nicht absolut zu verwerfen, sondern kann unter Modificationen wohl zuzulassen seyn.

Eine Republik darf nie einen unabhängig für sich bestehenden Staat bilden, weil sonst alle Unordnungen und Verwirrungen, die aus ihrer Grundform sich natürlich entwickeln, unvermeidlich sind; sehr gut aber können kleine Republiken von Monarchien eingeschlossen werden; dann wird die ewige Beweglichkeit und Veränderlichkeit des republikanischen Systems durch Hinzutreten eines monarchischen Princips verhütet, und ihm eine dauerhaftere beharrlichere Gestalt gegeben.

Der Bürgerstand und der Stand der Künstler können nur in Städten gedeihen; ein Gewerbe fodert die Unterstützung des andern. Der Kunstwetteifer wird hier der Thätigkeit einen höheren Schwung geben, und überall sich neue Bahnen brechen und neue Hülfsquellen entdecken; was die vereinzelte Kraft des Menschen entweder gar nicht oder nur mit Mühe zu Stande bringen könnte, wird dem gemeinsamen Streben viel eher und leichter gelingen.

Aus der Künstlichkeit des mannigfaltig verflochtenen städtischen Lebens gehen eigene Verhältnisse hervor. Jede Stadt ist ein Individuum von eigener Art, hat einen eigenthümlichen Charakter, der durch Verschiedenheit des Interesse, der Industrie und Cultur verschiedenartig modificirt wird. Es entstehen hier politische Bedürfnisse und Verhältnisse, die in dem allgemeinen Systeme nicht enthalten sind, und nach individuellen Bedingungen besonders bestimmt werden müssen.

Eine Stadt wird am besten regiert, wenn man sie sich selbst überläßt, nach der ganz einfachen Voraussetzung, daß jeder seine Bedürfnisse am besten kenne, so wie die mannigfaltigen Verwickelungen, die durch industriöse und mercantilische Verbindungen jeder Art in den bürgerlichen Verhältnissen der Städte entstehen. Es würde der obersten Staatsgewalt eines großen Reiches schwer fallen, sich in diese individuellen localen Details einzulassen, und da, wo sie es wirklich versuchte, würde sie in Gefahr gerathen, den eigenthümlichen Gang des städtischen Gemeingeistes gewaltsam zu stören.

Zur Kunstbildung sind städtische Vereinigungen unentbehrlich; aber eben weil hier alles so durchaus künstlich und

individuell ist, müssen auch besondere Einrichtungen statt haben.

Bei aller Kunstbildung ist es auf unbedingte Vervollkommnung abgesehen. Diese aber ist nur bei der freiesten uneingeschränktesten Entwicklung möglich. Der Kunsttrieb muß sich willkürlich nach allen Seiten und Richtungen verbreiten können, und in seinen progressiven Fortschritten auf keine Weise gehemmt und gebunden werden.

Für die Städte könnte daher die republikanische Verfassung als die vorzüglich zweckmäßige angenommen werden. Es versteht sich aber, daß der Nexus mit der obersten Staatsgewalt nicht aufgehoben werden darf, und daß diese das Recht der Oberaufsicht behält, und die größere Freiheit, welche den Städten zu ihrem besonderen Zwecke gegeben wurde, nach dem allgemeinen Staatszwecke bestimmen und beschränken kann.

Alle großen und merkwürdigen Republiken sind aus der städtischen Verfassung hervorgegangen. Doch von dem Augenblicke an, wo diese sich gänzlich von dem System der Monarchie entfernten, und sich dem unbedingten Republikanismus näherten, eilten sie auch ihrem Verfall mit großen Schritten entgegen.

Wir haben nun das Ideal einer monarchischen Staatsverfassung in ihren Grundzügen aufgefaßt und charakterisirt. Dabei soll aber auch die philosophische Untersuchung stehen bleiben, wenn sie nicht über ihre Grenzen hinaus in ein fremdes Gebiet hinüberschweifen will.

Zwölftes Buch.

Völkerrecht

und

Schluß.

Jeder Staat ist ein selbstständig für sich bestehendes Individuum, ist unbedingt sein eigener Herr, hat seinen eigenthümlichen Charakter, und regiert sich nach eigenthümlichen Gesetzen, Sitten und Gebräuchen.

Wenn nun mehrere Staaten als unabhängige freie Individuen neben einander bestehen, so tritt unter diesen wegen der völligen Gleichheit nicht das Naturrecht, sondern das Vernunftrecht ein. Hierbei besteht jedoch immer die Gefahr eines unbedingten Kriegs Aller gegen Alle und somit eines Vernichtungskrieges. Was außer diesem gefährlichen Vernunftrecht noch Völkerrecht genannt wird, und schon bei den Römern und Griechen so genannt wurde, ist ein positives, meist auf Herkommen gegründetes Recht. Dahin gehört die Respectirung der Gesandten, der Capitulation u. s. w. Indessen variirt dieses positive Völkerrecht nach Zeiten und Nationen. So z. B. war es bei den Alten erlaubt, die Gefangenen als Sklaven zu verkaufen, welches bei den Neueren gegen das Völkerrecht wäre, weil dieses sich auf christliche und germanische Verfassung gründet.

Das Völkerrecht also, insofern es nicht bloßes Vernunft-

recht ist, beruht auf stillschweigender Annahme wechselseitigen Herkommens und allenfalls auch Vertrag.

Der Vertrag aber ist etwas sehr schwaches, wer garantirt denselben? Wer wacht darüber, daß er gehalten werde? Die öffentliche Meinung ist hier nicht stark genug — man setzt sich darüber weg, achtet weder Ehre noch Gebrauch. Und wie leicht ist es, selbst bei der treulosesten Wortbrüchigkeit die öffentliche Meinung zu täuschen.

Daher sollte man alles positive Völkerrecht — alles Herkommen — alles was nur irgend ein besseres und moralisches Verhältniß zwischen den Nationen begründet — ganz außerordentlich heilig halten — denn mit Verletzung desselben bricht das grausame Völkerrecht der Vernunft herein.

Die Philosophie hat hier die Aufgabe zu lösen, ob dem immer drohenden Unheil eines allgemeines Krieges nicht gesteuert werden könne?

Zu diesem Zweck ist kein ideales Völkerrecht aufzustellen, sondern es kommt darauf an, wie für das bestehende Herkommen, das positive Völkerrecht, eine Garantie zu finden sey. Das Völkerrecht müßte nicht als das Verhältniß zweier außerhalb des Staatsverbands in einem ganz freien ja wilden Zustand befindlicher, sondern als eine Völker-Verfassung betrachtet werden.

In dieser Hinsicht hat man meistens einen Völkerverein vorgeschlagen, bei welchem alle Streitigkeiten wie ein Prozeß zwischen Privaten entschieden würden, welche dann die Streitenden nöthigenfalls zwingen könnten und müßten.

Hierauf hat zuerst Kant, dann Fichte die Idee des ewigen Friedens gegründet. Diese Idee aber ist sehr unausführbar.

Denn erstens würde der Verein ein republikanisches Verhältniß seyn, damit aber wäre der Keim zum Bürgerkrieg gelegt. Eine republikanische Verfassung ist in der Politik nur zu dulden; nicht aber als die oberste zu setzen.

Zweitens ist der Begriff der Repräsentation, worauf die Idee eines Völkercongresses beruht, ein ganz irriger. Die ganze Souveränität kann nie repräsentirt werden, sie ist etwas reel-

les, und läßt sich nicht übertragen noch auch theilen. Es ist also keine Garantie vorhanden, daß das Urtheil des Gesandten bei einem solchen Congreß von dem Staat immer als das seinige angesehen, daß es nicht, wenn der Ausspruch seinem Vortheil entgegen wäre, von ihm verworfen würde.

Das ganze Volk und die Staatsgewalt läßt sich nicht repräsentiren; man kann nur repräsentiren, was man ist; daher ist nur der König der wahre wirkliche Repräsentant der Nation — er ist der gemeinschaftliche Ausdruck des Ganzen; sein Charakter und der der Nation muß eins seyn. Dieses ist aber kein politisches, sondern ein moralisches Verhältniß, kann daher nicht übertragen werden.

Die Mängel eines idealen Völkervereins sind am meisten vermieden in dem System des Kaiserthums und der Hierarchie. Das Kaiserthum als specifisch verschieden von dem Königthum genommen, als ein Königthum über die Könige.

Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Nation, welche durch das Kaiserthum eine bestimmte Oberherrschaft über die Nachbarvölker ausübt, eine starke, wo nicht die stärkste sey; sodann auch muß sie sich durch ihre politische und moralische Verfassung dazu eignen.

Die Idee des Kaiserthums ist viel kräftiger, um ein sittliches Verhältniß unter den Nationen einzuführen, als jene eines Völkervereins. Das beweist schon die Vergleichung des Mittelalters mit der neuern Zeit.

Auch paßt dieses System viel besser zu dem natürlichen Verhältniß, in welchem die Nationen rücksichtlich der großen Verschiedenheit ihrer Bildung stehen.

Man könnte in Beziehung auf diese große Verschiedenheit die Frage aufwerfen, ob der Zweck der Bildung und Entwicklung des Menschengeschlechts für alle Nationen gleichmäßig oder nur vorzugsweise für einige gelte; ob also die wilden Völker nicht blos als begleitende Blüte der großen Fülle gebildeter Nationen zu betrachten seyen. Diese Frage aber greift in die verborgenen Plane der Vorsehung ein, und muß daher niedergeschlagen werden.

Wir haben über die ungebildeten wilden Völker nur insofern zu urtheilen, als sie unsere Nachbarn sind, und uns angreifen. Insofern vor ihnen keine Sicherheit möglich ist, sind wir zum Krieg gegen sie berechtigt, und zwar wird dieser Krieg immer ein Vernichtungskrieg seyn; d. h. das bisherige Verhältniß wird ganz umgewandelt werden müssen, damit Sicherheit entstehe; dasselbe wird der Fall seyn bei der Nachbarschaft mit einer ganz verderbten Nation, hier wird der Krieg nothwendig zur Erhaltung unserer eigenen Bildung.

Was nun die Behandlung einer in solchem Krieg überwundenen Nation betrifft, welche von dem Sieger an Bildung weit übertroffen wird, so würden die neueren Politiker rathen, dieselbe so viel als möglich durch Vermischung mit der siegreichen zu vernichten. Das wäre aber höchst unsittlich. Der ursprüngliche sittliche Charakter des Volks, seine Sitten und Eigenthümlichkeiten müssen heilig gehalten werden. Und so muß auch eine solche unterjochte Nation in dieser Hinsicht unangetastet ein für sich bestehendes Ganze bleiben; aber so viel es mit ihrem Charakter verträglich, muß sie gebildet werden und allenfalls sogar mit Gewalt. — Auf diese Weise haben die Deutschen viele Nationen gebildet, z. B. die Ungarn.

Ein gänzlicher Vernichtungskrieg wäre nur gegen eine verdorbene Nation zu führen, welche sich anmaßt ihre Uebermacht zur Zerstörung aller Naturalität der Unterworfenen zu mißbrauchen. Das Princip absichtlicher Zerstörung der Naturalität berechtigt alle andern Völker, sich gegen diejenige, welche jenes Princip befolgt, zur gänzlichen Vertilgung derselben zu vereinigen.

In der alten Zeit hatten die Römer zum Theil, wo nicht ganz, sich dieses Princip zu eigen gemacht; die Griechen weit weniger und die Perser auch nur wenig. In der neuern Zeit sehen wir es von den Franzosen nur zu sehr in Anwendung gebracht.

Bei Beurtheilung des Vorzugs der Bildung einer Nation in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts kommt es nicht sowohl auf eine gewisse äußere Cultur und Politur,

als auf die moralische und politische Verfassung des Volkes an. So waren die Deutschen ungleich geschickter, die Idee des Kaiserthums zu realisiren, als die Römer. Die deutsche Nationalität hat ebensowohl Antheil an dieser Vorbestimmung als das Christenthum; denn die Römer konnten ja selbst mit dem Christenthum es nicht zu einer guten moralischen Verfassung bringen. Die Deutschen mußten erst mächtig werden, um durch ihre Sitten und Verfassung mit der Religion zusammen das schöne Resultat des Mittelalters hervorzubringen. In neuern Zeiten kam aber grade wieder durch die römische Politik eines christlichen Hofes das größte Unheil in die Welt.

Mit der Anwendung der Idee des Kaiserthums kommt es sehr auf die Beschaffenheit der Länder und Völker an. Es ist deßhalb auch nicht die absolute Totalität eines monarchischen Völkervereins damit verbunden, und könnten sehr wohl mehrere Systeme auf der Erde neben einander bestehen.

Indessen bedarf das Kaiserthum noch einer Grundlage zur Garantie — und diese findet sich in jener andern Idee des Mittelalters, in der Hierarchie.

Alle in dem Kaiserthum vereinigten Nationen können in ihrer Verschiedenheit ganz getrennt von einander bestehen; denn die äußere Verbindung zu unterhalten, liegt blos der Staatsgewalt ob. Indessen erstreckt sich diese Absonderung und Trennung nicht auf die geistigen Verhältnisse. Die Gelehrten sind in aller Welt verbunden, dieß geht natürlich aus dem gemeinsamen Streben nach Erkenntniß hervor — dieses hebt alle Nationalverschiedenheit auf. Dasselbe ist der Fall bei dem geistlichen Stande. Im speciellen Theil der Religion, im Gottesdienst, kann wohl einige nationale und locale Verschiedenheit vorkommen; aber dieses hindert nicht, daß dem Wesen nach Einheit in Allem herrsche.

Beziehen wir nun diesen Zusammenhang, diese Einheit des gelehrten und geistlichen Standes in der gebildeten christlichen Welt auf die Politik, so entsteht nothwendig die allgemeine Idee der Hierarchie.

Setzt man nämlich voraus, daß alle gebildeten Nationen

eine ständische Verfassung haben, so wird der gelehrte und geistliche Stand das gemeinsame Band ausmachen.

Diese Verbindung der Nationen ist auch eine Foderung in Beziehung auf die höhere Bestimmung der Nationen selbst. Jede Nation soll freilich für sich bestehen und ihre Eigenthümlichkeit als ihr Heiligstes geachtet werden; indessen ist doch die Absonderung an und für sich immer eine Schranke, und als solche in Beziehung auf den höchsten Zweck der Menschheit ein Uebel. Das Menschengeschlecht soll doch zu einer wahren Gemeinschaft, wenn nicht unmittelbar geführt, doch dazu vorbereitet werden. Hierzu dient die Hierarchie. Durch das Kaiserthum mit durchgehender ständischer Verfassung und die Hierarchie werden beide Foderungen der Absonderung und der Verbindung der Nationen befriedigt. Die Nationen sind auf diese Weise ja nach ihrer Eigenthümlichkeit geschieden und selbstständig, während ein gemeinsames politisches und geistiges Band sie in eins verbindet.

Der Stand der Gelehrten und Geistlichen ist also bei allen Nationen immer nur einer und derselbe; er ist über alle nationale Verschiedenheit erhaben, und bildet eine durch alle Staaten durchgehende Gesellschaft, die Hierarchie.

Fragen wir, was der eigenthümliche Zweck der Hierarchie sey, so finden wir denselben ganz verschieden von jenem des Staats. Dieser ist durchaus nur ein bedingter und daher auch größtentheils nur von negativem Werth. Der Staat hat es blos mit den Bedingungen zur Cultur, nicht mit dieser selbst zu thun. Der Zweck der Hierarchie aber ist gar nicht bedingt, er ist auf keine Weise beschränkt — die Hierarchie geht auf unbedingte Gemeinschaft und Verbindung. Es ist daher auch eigentlich nicht zu sagen, die Kirche habe einen Zweck, sie ist sich vielmehr selbst Zweck, sie hat ihren unbedingten Werth in sich und ist die unbedingte Gemeinschaft und Gesellschaft.

In Beziehung auf den Menschen kann die Kirche freilich mit anderen Einrichtungen von untergeordneten Zwecken verglichen werden; wenn wir aber den Zweck des Menschen in

der Kirche betrachten, so führt uns das auf die Lehre von dem höchsten sittlichen Gut zurück.

Ohne sich auf die Spitzfindigkeiten der griechischen Philosophie einzulassen, kann man leicht einsehen, daß in Rücksicht auf die Welt die Ehre das höchste sittliche Gut ist. Diese ist aber freilich nur das negativ höchste Gut; denn betrachten wir den Menschen im Zusammenhang mit dem Weltganzen, in seinem Verhältniß zu Gott und mit Rücksicht auf die Unsterblichkeit, so ist die Seligkeit das höchste Gut. Dieses stimmt denn auch mit der Meinung aller sittlich gebildeten Menschen, so wie mit dem gesunden Menschenverstand überein.

Das höchste Gut soll allzeit seyn der Zweck der Zwecke, und dieser ist für den einzelnen Menschen seine eigene Seligkeit. Ueberhaupt ist der Begriff vom höchsten Gut nur auf den einzelnen handelnden Menschen, nicht aber auf die Menschheit überhaupt anwendbar. Für diese ist das Reich Gottes der Zweck oder vielmehr das Ziel — der einzelne Mensch kann sich dasselbe aber nicht zum Zweck machen, man muß daher auch das höchste Gut nicht mit dem Reich Gottes verwechseln.

Der Begriff der Seligkeit ist der Gränzbegriff der Moral, er ist der Schlußstein und höchste Gipfel derselben. Eigentlich erhebt er sich schon über das Gebiet der Moral, in jenes der Theologie und der höheren Naturerkenntniß. Er schwingt sich aus dem Gebiet des Menschlichen in jenes der Weltunendlichkeit und Weltvollkommenheit.

Der sittliche Trieb hätte ohne den Begriff der Seligkeit keine Richtung, kein Ziel, also keine Realität. Durch diesen Begriff wird das Positive in der Moral gesichert und befestigt.

Auch wird durch die Beziehung auf diesen Begriff alle Entwicklung und Bildung erst sittlich, während auf der andern Seite der Begriff der Seligkeit als des höchsten Endzwecks erst erklärbar wird, wenn man ihn auf die Bildung bezieht. Denn die Entwicklung und Bildung macht eine allmählige Annäherung und also die Möglichkeit zur Seligkeit zu gelangen erst deutlich.

Der Begriff der Bildung und jener der Seligkeit erhalten beide durch die Beziehung des einen auf den andern erst ihre wahre Bedeutung.

Eine Bildung, die nicht auf die Seligkeit, d. h. auf Anschauung der Gottheit und Vereinigung mit derselben gerichtet wäre, könnte blos ein Naturspiel der Kräfte, keineswegs aber eine sittliche Bildung genannt werden.

Eine zweite wichtige Frage ist nun: in welchem Verhältniß steht die Hierarchie zum politischen Staat?

Die Hierarchie soll eine Gesellschaft für sich, ein Staat in andern Staaten seyn, eine Gesellschaft, die gewissermaßen als Reich Gottes betrachtet werden kann, insofern die weltliche Herrschaft hier völlig aufhört und Gott allein als der Herrscher und das Oberhaupt angesehen wird. Ferner haben wir bemerkt, daß die Kirche keinen bestimmten Zweck hat, sondern sich selbst Zweck an sich ist.

Hieraus folgt nun nothwendig ihr Verhältniß zum Staat. Es ist klar, daß die Kirche, welche an sich der höchste Zweck ist, nicht der untergeordneten Gesellschaft des Staats aufgeopfert werden darf, welche selbst nur des Bedürfnisses, des Nothbehelfs wegen da, aber kein Gut an sich ist. Die Kirche muß also als höchste Gesellschaft frei und von dem bedingten politischen Staate unabhängig seyn. Diese Freiheit ist der Kirche zu ihrem Wesen nöthig.

Wie ist nun aber diese Freiheit möglich, ohne daß die Kraft des Staates geschwächt werde, der eine Obergewalt über alle seine Glieder haben muß?

Dieses Problem wird gelöst durch die besondere Art von Gewalt, welche dem geistlichen Stande zukommt.

Alle Bürger gehören zwar zur Kirche, aber die Geistlichen doch auf eine ganz andere Art als alle andern; denn der Stand der Geistlichen widmet sich ganz einzig und allein dem höchsten Zweck, und die andere Stände richten ihre meiste Thätigkeit auf die irdische Bedürfnisse. Demnach ist der geistliche Stand auch nothwendig die sichtbare Macht der Kirche oder in anderer äußerer Beziehung, wo der Begriff der Macht

und Oberherrschaft nicht mehr statt findet, also dem Staate gegenüber — Repräsentant der Kirche.

Daß der gelehrte Stand mit dem Geistlichen nothwendig verbunden seyn müsse, wenn er sittlich seyn soll, ist schon früher bemerkt worden.

An und für sich, blos in Rücksicht auf das sittliche Verhältniß, und um so mehr in Rücksicht auf das religiöse, gebührt nun dem gelehrten und geistlichen Stande eine große Macht. In der Form dieser Macht, welche hier näher zu bestimmen, muß die Lösung des Problems gesucht werden, wie die Freiheit der Kirche ohne Schmälerung der Staatsgewalt erhalten werden könne.

Die Kirche als Kirche ist eine durchaus geistliche, d. h. sittliche Gesellschaft; die ihr entsprechende Form muß also auch eine durchaus sittliche seyn, sie darf keineswegs eine weltliche seyn. Mit andern Worten: der geistliche Stand muß in seiner Form den ihn eigenthümlichen Charakter ausdrücken; er darf nicht in das Weltliche hinübertreten.

Das Eigenthümliche der sittlichen Thätigkeit besteht aber darin, daß sie eine beschränkende, zurückhaltende, negative ist. Es muß demnach die Macht der Kirche — der Hierarchie — eine negative seyn, sie darf keine andere als eine negative Gewalt haben; aber als solche ist sie die Garantie des Kaiserthums.

Sehen wir nun auf den Staat, so finden wir bei der besten monarchischen Verfassung die Möglichkeit, daß die Staatsgewalt mißbraucht werde, daß sie ihrem eigenen Zwecke entgegenarbeite. Auf die Güte und Sittlichkeit des Regenten kann man nicht immer zählen. Und so fehlt aller Politik überhaupt der eigentliche Schlußstein, wodurch das Recht wirklich gesichert und garantirt wird.

Wir haben schon früher nachgewiesen, daß alle künstlichen Formen und Einrichtungen, wodurch man der Staatsgewalt eine negative politische Macht hat entgegenstellen wollen, von sehr schwachem Gehalt sind. Wir haben aber auch gezeigt, daß die Grundlage der wahren Monarchie die strenge Eintheilung in Stände ist. Und es folgt aus gehöriger politischer

Betrachtung, daß die negative Macht, die nöthigenfalls die Staatsgewalt beschränken soll, in der Hand eines großen bedeutenden Standes seyn müsse. Nun liegt es aber in der Natur des geistlichen Standes, daß dieser nach außen keine andere, als eine negative Macht haben könne — und so ist seine Bestimmung gegenüber dem Staat von selbst gegeben.

Hiermit eröffnet sich nun das Gebiet des canonischen Rechts, dessen nähere Ausführung freilich großen Schwierigkeiten unterliegt.

Genug aber die Haupt-Grundlage dieses Rechts ist, daß der geistliche Stand nur eine negative Macht gegen die positive des Staats auszuüben habe.

Die Hauptschwierigkeit der Hierarchie liegt in ihrer Stellung gegen die verschiedenen Nationen. Sie soll durch alle Nationen durchgehen, und an keine gebunden seyn. Ist sie es auf irgend eine Weise, greift sie in das Weltliche über, so entsteht gleich für den Staat und die Nation die Gefahr, ihre Selbstständigkeit einzubüßen.

So ist denn auch einleuchtend, daß die Form der Hierarchie, welche uns das Mittelalter darbietet, keine andern Folgen haben konnte, als einen Vernichtungskrieg zwischen der weltlichen und geistlichen Macht, welcher beiden zu großen Schaden und Verderben gereichte.

Da der Mittelpunkt der Hierarchie an eine weltliche Herrschaft gebunden ward, und dadurch eine positive Macht wurde, der auch die monarchische Form beigelegt war, so blieb nichts anders übrig, als die Macht des Papstes und die des Kaisers in Eins zu verbinden oder einen Vernichtungskrieg zu führen.

Deshalb ist es von der größten Wichtigkeit, daß der Mittelpunkt der Hierarchie nicht wesentlich an ein weltliches Fürstenthum gebunden sey.

Eine eigentlich allgemeine weltliche Herrschaft des Pabstes ist daher verwerflich.

In Beziehung auf die Begriffe der Juristen könnte man sagen, den Bischöfen käme in gewisser Art eher eine weltliche Oberherrschaft zu als dem Papst.

Ja wenn man nicht auf das Unwesentliche, die Form, sondern auf das Wesentliche, die Sache, sieht, so ließe sich eine weltliche Macht der höhern Geistlichkeit (als des wichtigsten Standes in jedem Staate) mit Ausnahme des Papstes (als des universellen geistlichen Centralpunktes für alle) sowohl philosophisch als juridisch rechtfertigen.

Der geistliche Stand soll der mächtigste seyn, er muß also Vorrechte haben, und der Natur der Sache nach gebührt ihm insofern eine Oberherrschaft, wie sie der Adel hat. So wie der Adel genau zusammenhängt mit dem Stand der Landbauern, so steht der geistliche Stand in nächster Beziehung auf die Städtebewohner und Bürger, d. h. die Künstler, Handwerker und Gewerbtreibende — und so könnten die Bischöfe und die höhere Geistlichkeit, welche in den Städten ihren Sitz haben, eine Oberherrschaft ausüben über diesen Stand der Künstler ꝛc.

Die weltliche Herrschaft des geistlichen Monarchen wäre nur dann zu rechtfertigen, wenn er Papst und Kaiser zugleich seyn könnte.

Zu dieser Vereinigung beider Gewalten böte freilich das Verhältniß zwischen dem Adel und der Geistlichkeit den Weg.

Diese Stände müssen aber nothwendig getrennt seyn, wiewohl die Trennung auch nicht absolut seyn darf, damit nicht Zwietracht und Krieg zwischen ihnen entstehe. Es muß also für eine Verbindung derselben gesorgt werden; dieses ist von großer Wichtigkeit; diese Verbindung aber würde am besten durch einen geistlichen Ritterorden, wie jener der Maltheser war, bewerkstelligt werden. Derselbe würde das Mittelglied zwischen den beiden Ständen bilden, und aus solchem Orden nun wäre, wenn jene Idee von der völligen Einheit der geistlichen und weltlichen Macht realisirt werden sollte, der Pabst zu wählen, der dann zugleich Kaiser wäre.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung einer solchen Combination entgegenstellen, sind keine innere philosophische, sondern blos specielle und locale, welche in der besondern Lage und den historischen und nationalen Verhältnissen von Europa ihren Grund haben.

In Rücksicht auf diese Verhältnisse ist die Trennung der geistlichen und weltlichen Obergewalt natürlicher.

Der Grund, den man für eine eigentlich weltliche Herrschaft der Hierarchie, in monarchischer Form oder des Papstthums, anführt, daß nämlich die durch alle Staaten durchgehende Hierarchie darin eine Garantie hätte, ist unhaltbar. Denn die weltliche Macht der Hierarchie kann ja von einem der andern Staaten abhängig und so die Freiheit und Selbstständigkeit der ganzen Hierarchie gefährdet werden.

Wenn aber der geistliche Stand in jedem Staat auf die von uns angedeutete Weise die ihm gebührende Macht besitzt, so bedarf es keiner weitern politischen Garantie und ist alles in wahrer Uebereinstimmung.

Wir haben gezeigt, daß die Moral auf der Religion beruht, und sind dahin zurückgekehrt.

So müssen wir nun auch die Praxis auf das Göttliche zurückzuführen. Es ist damit nicht gesagt, daß alle gemeine Praxis sich müsse auf das Göttliche zurückführen lassen — sondern es wäre nur das höchste Ideal, die letzte Stufe aller Praxis anzugeben. Und in dieser Hinsicht wäre die Idee von dem Reich Gottes, die wir als moralischen Begriff untersuchten und dann auf sich beruhen ließen, wieder aufzunehmen.

Das Reich Gottes als Vollendung und Verklärung der Natur, als vollkommene Weltentwickelung ist nämlich schon ein theologischer Begriff, sie steht in keiner Beziehung zur moralischen Praxis, gehört also nicht zur Moral.

Wenn man aber das Reich Gottes als ein sichtbares nimmt, wenn man darunter nicht die Verklärung der Natur überhaupt, sondern die Herrschaft des moralischen Menschen nach göttlichen Gesetzen über die Natur versteht, so ist sie allerdings eine praktische Idee, wiewohl eigentlich keine moralische.

In diesem Sinn nun soll sich alle höhere Praxis auf das Unendliche beziehen, sie soll durch eine stete Annäherung darauf hinwirken.

Eine solche Praxis aber wäre Magie.

Dieser Begriff ist hier ohne besondere Beziehung, die zu Mißverständnissen führen könnte, zu nehmen. Wir stellen denselben blos auf zur Unterscheidung der höheren, von der gemeinen, niedern Praxis.

Auch ist die Möglichkeit der Magie, wie sie hier gemeint ist, schon früher bei der Abhandlung über die Praxis angegeben worden.

Eine solche Magie nun ist die praktische Kunst und Thätigkeit, die darauf ausgeht, die Natur von ihren Fesseln zu entbinden, und so das sinnlich sichtbare Reich Gottes herzustellen. In dieser Hinsicht ist denn das Reich Gottes wirklich ein Endzweck des Menschen und das höchste Ideal aller Praxis.

Daß mit solcher Praxis mehr ausgerichtet werden könne, als man nach dem Verhältniß aller gewöhnlichen natürlichen Praxis glauben möchte, ist einleuchtend, und findet sich durch Erfahrung bestätigt. Sie läßt alle Physik und Naturphilosophie weit hinter sich. Sie ist die einzig wahre Behandlung der Natur, und macht alle andern, sich über das Gemeine erheben wollenden Versuche, als irrige Bestrebungen unnütz.

Soll die Hierarchie oder die sittliche Gemeinschaft des Göttlichen unter den Menschen als ein bestimmter Stand äußere Realität gewinnen, so ist es nöthig, daß auch das geistige göttliche Reich derselben zur Erscheinung gebracht versinnlicht werde. Hierin aber besteht die wahre Bestimmung der bildenden Kunst*). Sie soll das sichtbare Reich Gottes sinnlich darstellen. Die bildende Kunst schließt sich demnach nahe an die Magie an, oder ist ein Theil derselben. Die Magie ist ja nichts anders, als die auf das Unendliche gerichtete Praxis, der es gelingt, dasselbe darzustellen. Wollte man Zierde und Anmuth zum Zweck der bildenden Kunst machen, so wäre sie schlecht begrün-

---

*) In diesen Stellen ist das weiter oben schon Gesagte wiederholt, aber in Beziehung auf den Endzweck selbst.

det. Man müßte dann denjenigen Recht geben, die sie als ganz überflüssig verwerfen, da allerdings die Menschen viel ernstere und erhabenere Zwecke zu erfüllen haben, als daß sie so viel für bloße Zierde aufwenden — ja verschwenden dürften, wie die Kunst erfodert. Bietet ja doch die Natur genug und weit mehr Zierde dar, und ist die Schönheit der Natur doch immer größer, als sie die Kunst je hervorbringen kann.

Ist hingegen Bedeutung der Zweck der Kunst, so ist die Kunst allerdings nöthig; denn die Bedeutung kann nicht, wie die Schönheit und Anmuth, in der Natur gefunden werden.

Die bildende Kunst ist also ein nothwendiger Theil der Hierarchie und zwar um so mehr, da sie ihr Gebiet auf der Gränze zwischen der Wissenschaft und Religion hat. Man kann sagen, die Kunst ist eine Ergänzung der Wissenschaft auf dem Punkt, wo Wissenschaft und Religion sich berühren.

Die Philosophie lehrte uns, daß alles Göttliche sich nur andeuten, nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen lasse, und daß wir daher die Offenbarung für die höchste Wahrheit annehmen müssen. Die Offenbarung aber ist eigentlich eine für den sinnlichen Menschen zu erhabene Erkenntniß, und so tritt die Kunst sehr gut ins Mittel, um durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen.

Die Kunst ist daher trotz ihrer objectiven Form ihrem innern Wesen nach nicht in der Art objectiv, wie die streng selbstständige Wissenschaft — jener Theil der Wissenschaft nämlich, welcher sich nicht auf die Offenbarung bezieht.

Die Kunst ist vielmehr ihrem innern Wesen nach ganz subjectiv, weil sie die Offenbarung zum Gegenstande hat, die dann der Glaube um so lebendiger auffaßt, als er selbst das innerste Leben des Subjectes ist.

Wir sind nun von der Moral und Rechtslehre durch die höhere Politik und Physik (als Magie gedacht) in das Gebiet des Glaubens zurückgekehrt.

Vergleichen wir dieses Resultat unserer Untersuchungen mit dem ersten Anfang der Philosophie überhaupt, so finden wir, daß sie mit demselben, jedoch höchst gesteigerten und ausgebildeten, Begriffe schließt, womit sie angefangen.

Wir gingen nämlich von der Wißbegierde, von dem Trieb nach Wissen aus, finden hier ursprünglich das Ich im Gegensatz gegen das Ding, schwankend und ungewiß, zu welcher Seite es sich schlagen sollte, bis es zum Glauben an sich selbst gelangte und hiermit die Philosophie ihre Grundlage erhielt. Alles frühere war nur Einleitung. Mit dem Selbstvertrauen, dem Glauben an sich, an ein besseres edleres Selbst, fing die Philosophie, freilich sehr beschränkt, an, und mit dem Glauben an die Offenbarung, mit diesem höchsten Begriff hört sie auf.

Der Glaube ist der höchste Begriff in Beziehung auf alle Thätigkeit des Denkens, Wissens und Wollens. Er ist die höchste aller Functionen; er ist nicht dem Wissen entgegengesetzt, sondern er ist nur eine eigenthümliche Art des Wissens, ein sich selbstbeschränkendes, mit Willen sich selbst anhaltendes, beharrendes Wissen.

Genug, der Glaube ist für das Denken die beschränkende, negative, aus Fülle der Freiheit und Liebe sich selbst anhaltende Thätigkeit, ähnlich der göttlichen Thätigkeit.

Und so ist denn der Glaube nicht nur seinem Gegenstand, sondern auch seiner Form nach ein eigentlich gottverwandtes Denken, Wissen und Wollen.

Anmerkungen zu dem II—XII. Buch vorstehender Vorlesungen.

(Vom Herausgeber.)

S. 20. a). Diese Auffassung der Gegenseitigkeit und Zusammengehörigkeit des Geistes und der Natur, dieser Gedanke durchgängiger Lebendigkeit und Einigkeit alles Wirklichen ist, wenigstens zur Zeit dieser Vorlesungen von Niemanden in der Weise klar und vollständig ausgesprochen worden und es gebührt Friedrich Schlegel das Verdienst, den Idealismus, der zugleich Realismus ist, nicht blos mit Kühnheit, sondern auch mit Selbstbeschränkung und Bescheidenheit durchgeführt zu haben. Wenn es auch nur ein Versuch geblieben ist, den er bei nochmaliger Durcharbeitung im christlichen Sinn geläutert, vervollständigt und sichergestellt haben würde; so ist dieser Versuch doch großartig und kein System damaliger Zeit ist ihm gleichgekommen.

S. 22. b). Man wolle hier bemerken, daß von einem ersten Standpunkte, von dem des unmittelbaren Selbstvertrauens, von einer ersten Aussicht des Ich auf Unendlichkeit die Rede ist, nicht von einer göttlichen Vollkommenheit, die es ursprünglich aus sich schon hätte. Der Schluß der Vorlesungen (S. 396) belehrt uns, wie es eigentlich damit gemeint ist und wie das anfangs selbstvertrauende Ich erst durch die sittliche Selbstbeschränkung und den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott, die ewige Liebe und Vollkommenheit zu ihm erhoben wird und an der Göttlichkeit Theil nimmt.

S. 85. c). Es ist hier Z. 6. v. oben ein Druckfehler einzuschlichen: statt leer muß einfach gesetzt und das folgende dann muß getilgt werden. Schl. verstand wohl die Sache so, daß eben im Zusammengesetzten erst Unterscheidungs- und Vergleichungsmomente gegeben sind, die den Begriff als solchen möglich machen.

Ebend. d). Kein starres Seyn bleibt ausser uns stehen, alles Seyn wird zum Gedanken; mit diesem haben wir zu schaffen, wenn wir philosophiren und der intentionelle Gedanke ist zugleich praktisch: der Geist will denkend und denkt seinen Willen und was und wie er es will. Der nächste Gegenstand des Geistes ist Geist und Gedanke, seine nächste Intention Geist und Wille; es ist in dieser Re-

gion nichts Fremdartiges mehr, das ihm unverständlich oder unausführbar wäre; das wahrhaft Gedachte ist auch verstanden, das recht und treu Gewollte ist auch ausführbar.

S. 89. e). Der ächte Witz ist also ein Zeugniß der combinatorischen Kraft des Geistes, eine energische Tendenz, dem Abgerissenen, Unterbrochenen seine Beziehung und seine Bedeutung abzugewinnen.

S. 100. f) (steht unrichtig e). Die Einheit ohne die Fülle ist, nach Schl. Ansicht, für sich allein abstract und inhaltlos, ohne Vermittlung und so gleichsam nur eine Prätention; aus der Fülle, der Liebe, dem Reichthum geht ihr erst die Aussicht auf Vermittlung, Bildung und Vollendung auf; die Einheit führt durch ihr Bedürfniß zur Fülle, die Fülle vollendet durch ihren Reichthum die Einheit, in ähnlicher Weise, wie bei Leibniz die Natur zur Gnade führt und die Gnade die Natur vollkommen macht, indem sie sich ihrer (als Bedingung zur Bildung einer Welt, welche zur Stadt Gottes werden soll) bedient (Leibn. de la Nature et de la Graçe. §. XV).

S. 115. g) (steht unrichtig ein Fragezeichen). Sofern die Mystik nur einen negativen Begriff vom Unendlichen hat, ist sie blos Mysticismus d. h. falsche Mystik; es ist vielmehr ein wesentliches Kennzeichen wahrer Mystik, daß sie das Unendliche, Göttliche als das Wirklichste, Positivste betrachtet und darauf ausgeht, völlig davon durchdrungen zu werden, darin allein das Leben und dessen höchstes Gut zu haben. Es kann demnach dem wahren Mystiker die Zeit nicht als bloßer Schein gelten, sondern vielmehr als Moment der Ewigkeit.

S. 180 h) (nach den Worten: „zu der eigentlich organischen Form ——— Charakter unsres Gestirns gegründet befunden werden kann"). Nur das Wirkliche ist nach Schl. Gegenstand der Philosophie; so darf dann die Philosophie auch die Wirklichkeit des vegetabilischen Lebens auf Erden nicht übersehen und die Möglichkeit von dessen Nichtdaseyn an die Stelle des Daseyns setzen. Es liegt wesentlich in der Wirklichkeit der Erde, daß sie ein Raumverhältniß hat, welches sich dann eben im Sprossen der Pflanze offenbar zu erkennen giebt; eben so wesentlich ist, daß sie sich dann auch in sich zusammennimmt, wovon das animalische Leben durch Empfindung und willkürliche Bewegung Zeugniß giebt; durch die Verbindung beider wesentlichen Momente in höherer Potenz und unter Einwirkung eines höhern Princips d. h. einer höhern, nicht mehr materiellen Wirklichkeit wird dann das kosmische wie das tellurische Moment im Menschen zum vollständigen Organon des Geistes.

S. 229. i). Es ist hier wohl zu bemerken: philosophisch.

nicht theologisch betrachtet, ist der Geist das erste, zunächst gewisse, da die Sehnsucht der ursprünglichen Welt dem unendlichen Geist, nach dessen Fülle sie verlangt, das Zeugniß giebt, ist Vater der letzte, verborgenste, höchste Gegenstand der philosophischen Erkenntniß. Diese bedarf erst der Offenbarung und Führung durch den Sohn, um das wahre Maaß ihrer ins Unendliche strebenden Geistesprojection inne zu werden und dem Willen des Vaters sich unterordnend, alsdann der Erleuchtung durch den heil. Geist theilhaftig zu werden.

S. 230. k). Man darf, wie Schl. selbst öfters bemerkt, solche Analogieen nicht zu weit treiben; es sind Spiele des Geistes und mehr sollen sie nicht bedeuten.

S. 248. (Nach den Worten Z. 8: er wird zum Theil selbst Realismus ꝛc. — folgt: 1) das hier Ausgesprochene wird durch die Anmerk. a) zu S. 20 hinreichende Erläuterung finden.

S. 253. m). Man bemerke wohl, daß diese und mehrere früher schon vorgekommenen Aussprüche zwei Jahre vor Fr. Schlegels Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses statt fanden und dabei solcher Art sind, daß sie von einem tiefen Studium sowohl des katholischen Lehrsystems zeugen, wie auch von ernstlicher Erwägung dessen, was lebendiger Glaube und wahre Religion ist, als wodurch das System stets am fruchtbarsten ausgebildet worden ist und wodurch es allein mit rechtem Segen wirkt. Die Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 werden diese sehr besonnene Vorbereitung zu dem wichtigsten Schritte seines Lebens noch mehr ins Licht setzen.

Zusätze aus des Verfassers handschriftlichen Entwürfen zu diesen Vorlesungen.

(Zum Behuf näherer Verständigung über einige Hauptpunkte seiner Philosophie.)

Eine fundamentale, begründende Einleitung in die Philosophie ist zu verwerfen; nur kritisch soll sie verfahren, um einen Anfangspunkt auszumitteln und zu bestimmen. Dieser Anfangspunkt darf nichts voraussetzen; was ihm vorhergehen kann, ist blos vorbereitend und erweckend zum Philosophiren.

Der Zweck dieser vorbereitenden, kritischen Untersuchung ist Charakteristik der historisch gegebenen Philosophie, von der man doch nicht abstrahiren kann.

Nicht mit einem Grundsatz als Kern des Kometen mit langem Schweif und Dunst, wie bei Fichte, soll die Philosophie anfangen, sondern mit einem Minimum, das aber in steter Progression sich selbst verstärkt.

Vom Schein des Endlichen gehen wir Menschen alle aus, bis die Philosophie ihn vertilgt. Es darf also beim Endlichen als solchen nicht stehen geblieben, sondern muß dessen Sinn und eigentliche Bedeutung nach seinem unendlichen Werden erforscht werden. Ist der Schein des Endlichen vernichtet, so entsteht der Gedanke des unendlichen Werdens und damit zugleich der Gedanke des Du und Er, nicht blos des abstracten Ich. Diesen Gedanken kann wohl jeder haben, aber er muß gerechtfertigt seyn. Nicht an die Dinge dürfen und sollen wir glauben; wohl aber an die Signatur der Dinge, an die Offenbarung des Bildnisses, an das Wort. Die unmittelbare Wahrnehmung des Sinnes und der Bedeutung eines Gegenstandes ist eine eigentliche Vermählung und liebesvolles Einswerden mit dem Du, welches das Ich des Gegenstandes ist. Ohne Liebe kein wahrer und richtiger Sinn. Ein Nicht-Ich ausser dem Ich ist das Trugbild der Nothwendigkeit, der die Vernunft beständig äfft. Ob diese das Nicht-Ich, das Ding nach der Einerleyheit (a = a) betrachtet oder nach der Ursachlichkeit und Begründung (a = b), ist gleich. Was ausser dem Ich ist, ist immer ein wirkliches, mehr oder minder lebendiges, kräftiges Gegen-Ich oder Du, welches nicht von Ich nothwendig gesagt, sondern erfahren und verstanden wird, als ein ihm gegenseitiges, ihm gegenübertretendes Wirkliches, womit es jene Vermählung eingehen kann oder auch nicht.

Die in sich zurückgehende Thätigkeit ist das Denken; im Denken finden wir uns unendlich, denkend erwägen wir die Signatur des Unendlichen in jedem Gegenstand. Das leidende Denken aber ist das Denken nach dem Schein des Gegenstandes, nach dem Trugbild der Nothwendigkeit eines Nicht-Ich, das immer weiter zurückweicht; dieses Denken ist die vielgerühmte Vernunft.

In dem Object = Subject der Vernunft ist dies der Grundfehler, daß man jenes = als ein Seyn mißversteht, da es doch ein

Werden ist. Das Subject wird ich zum Object und dieses Object wieder zum Object und diese Wahrnehmung ist die Wahrnehmung des Ich. Dem Insichzurückgehen war ein Aussichherausgehen vorhergegangen als Erstes des Bewußtseyns; nur das zweite kommt wieder zum Bewußtseyn. Dieses Finden des Ich ist entgegengesetzt dem Machen und Produciren bei Fichte. Das Denken ist freilich ein freies Handeln; auch wird gerne zugegeben, daß ein hohes Maaß von Thätigkeit und Freiheit dazu gehört; aber jene Handlung ist doch nur eine Bedingung des Findens, nicht das Finden des Ich selbst. Das Machen des Ich und das Setzen führt auf ein Erschaffen, als sey Gott selbst das Geschöpf des Menschen; das ist dann das Ziel und Ende der Vernunftnothwendigkeit, welche allem ihre Tinktur giebt, wie im Wasser das Gerade gebogen erscheint. Das blos reine Denken führt nur zu einer unendlichen Reihe von Spiegeln (auf dem Standpunkte der praktischen Anschauung so gut, als auf dem Standpunkte der Reflexion). Diese Vernunftnothwendigkeit ist die Erbsünde sterblicher Geister.

Denken oder eine kreislaufende Thätigkeit kann nicht die erste, ursprüngliche seyn; die schlechthin lebendige, bewegliche Thätigkeit des Ich ist das Wollen. Der reine Wille ist das schlechthin lebendige, aus sich bewegliche, nicht allein unbestimmte, sondern auch unbestimmbare. Liebe ist vollendetes Wollen. — Das Dichten ist ein aus sich herausgehendes Denken, also dem in sich kehrenden kreislaufenden vorhergehend, aber beides vom Wollen beseelt.

In der Theorie des Menschen muß das Tiefste, Eigenthümlichste und Erste im Bewußtseyn aufgesucht werden; dies ist das Gewissen, das Grundgefühl vom Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich (das zerstückelte und vollständige); es ist die Grundlage des Wissens als Vermittlung des Endlichen und Unendlichen und Vollendung des Bewußtseyns. So ist es auch die Grundlage der Liebe für uns.

Das Gewissen ist die eigenste, freieste Thätigkeit, das innerste Leben des Bewußtseyns und Anknüpfung an die einzige, schlechthin unendliche Ichheit.

Die Theorie des Menschen endigt bei dem Anfangspunkte des Bedürfnisses einer höheren Mithülfe und Offenbarung für den Menschen. Der Glaube an die Offenbarung muß aber nicht auf den Hochmuth der Vernunft gegründet werden, sondern auf Liebe (Gemeinschaft, Kirche).

Ist der Begriff der Gottheit nicht offenbart, so ist er als einer der zusammengesetztesten schwankend und unsicher; ist er nicht einfach, so ist er fast so gut als willkürlich erdichtet. Wäre dieser Begriff durch die Vernunft gewonnen, so würde sie ihn nicht so haben mißverstehen, noch auch so gar nicht damit ins Reine kommen können.

Wer der Vernunfteitelkeit (des willkürlichen Voraussetzens, eigenmächtigen Setzens und Entgegensetzens und Folgerns aus Prinzipien einer selbstgemachten Nothwendigkeit, der Selbstbespiegelung ꝛc.) einmal ergeben ist, wechselt nur mit den Formen des Hochmuths, fällt aus einer in die andere.

Die Freiheit des Menschen beruht nicht auf der Vernunft, auch nicht auf dem Verstande allein, sondern auf allen Kräften zusammengenommen. Der lebendige Glaube gehört zu ihr, er ist die Bedingung der sittlichen Freiheit, aber auch schon eine Wirkung derselben. Gnade ist die Verstärkung desselben, welche eben auf den Glauben erfolgt.

Aus der Natur kann der Glaube und die Sittlichkeit gar nicht erklärt werden; in Rücksicht auf diese (die Natur) ist der Mensch ganz frei.

Aus dem Rechte der Vernunft folgt Krieg Aller gegen Alle; jeder will Alles haben.

Der Staat beruhet nicht auf dem Vertrag, sondern auf dem Glauben und der Treue. Nur wenn der Glaube erstorben ist, gründet sich die Staatsgewalt auf Furcht und Schrecken, und um diese entfernt zu halten, auf Vertrag.

Glaube ist sittliches (d. h. sich selbst anhaltendes, beharrendes, sich beschränkendes) Denken und Wollen; aber nicht aus Armuth, sondern aus der Fülle der Liebe.

Der Glaube ist eine göttliche Thätigkeit, man kann eigentlich im vollen Sinn nur an Gott glauben. Ob etwas Glauben sey oder blos Vorurtheil, wird erwiesen durch ausdauernde Liebe und richtige Kraft.

Der Schlußstein des Ganzen ist im Glauben; womit die Philosophie anfing, damit schließt sie auch.

Fragmente.

Aus der ersten Epoche.

Zur Logik und Philosophie.

1796 (in Jena) *).

Der Kantischen Behauptung, daß die Logik, in seinem Sinne, seit Aristoteles nicht vorwärts gekommen sey und nicht rückwärts, kann man entgegenstellen: daß man von Anbeginn derselben bis jetzt nicht gewußt hat, was die Logik sey, wohin sie gehöre, und was in sie gehöre und was nicht. Der consequente Mystiker muß die Mittheilbarkeit alles Wissens nicht bloß dahin gestellt seyn lassen, sondern gradezu läugnen; dieß muß tiefer nachgewiesen werden, als die gewöhnliche Logik reicht.

Der Anfang der Philosophie ist ein Begriff. Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine Handlung. Der Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung. Der Anfang der Logik ist eine Idee, als Satz synthetisch.

Kein Mensch kann mich wider meinen Willen zum Philosophen machen. Doch hängt es auch nicht vom bloß guten Willen ab, Philosoph seyn zu wollen.

Es gibt einen eigenen Sinn für Philosophie wie für Kunst. Dieß ist Speculationsgabe. — Analyse, Abstraction, Reflection sind nur Talente.

Glaube geistvoller Empiriker ist immer gewesen, daß der philosophische Geist ihnen angeboren sey, und daß es keiner formellen Philosophie bedürfe.

*) Fragmente einer kleinen Abhandlung, nur zur Probe.

Jeder Wurf in einem durchaus synthetischen Menschen ist ein großer Gedanke, Erfindung ꝛc.

Jede verschiedene Meinung ist in der Philosophie eine entgegengesetzte. Daher polemische Totalität nothwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Systemes.

Der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes gehören in die Logik, und werden aus dem Begriff derselben analytisch erwiesen. Sie sind in sofern wichtig, weil sie hinreichen, den Eklektiker, Mystiker und Skeptiker, so lange sie noch philosophiren, und sich also dem Gesetze durch die That unterwerfen, zu widerlegen.

Unendlichkeit der Fortschritte, die nun noch bleiben. Nicht bloß der Stoff ist unerschöpflich, sondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz unendlich perfektibel. Auch die Mathematik ist davon nicht ausgeschlossen, kann davon nicht ausgeschlossen seyn. Aeußerst wichtig ist die Perfektibilität der Mathematik für die Philosophie.

Im höchsten Sinne ist also das: Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde der wahre Anfang der Geschichte und Philosophie dieses Bild nachzubilden.

Philosophisch ist alles, was zur Realisirung des logischen Imperativs wesentlich — mit Absicht, nicht zufällig — beiträgt. Philosophie die Kunst, die Wissenschaft, das Genie u. s. w.

Richtige Standpunkte sind es, was uns noch am meisten fehlt; die allgemeine Theorie derselben gehört in die Logik.

Bildung ist das Einzige, was gegen Schwärmerei sichert. Es giebt keine Grundsätze, die allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit wären. Auch die gefährlichsten lassen sich für gewisse Stufen und geistige Bildung rechtfertigen und auch die sichersten und besten können in einen Abgrund von Irrthümern führen.

Postulate sind nur aus Imperativen abgeleitete Sätze, also zum Fundament des Wissens nicht geschickt.

Alle Selbstdenker sind logische Künstler — aber es giebt Erfinder, die nur Kenner und nicht Selbstdenker sind.

Es muß der Philosophie nicht bloß ein Wechselbeweis, sondern auch ein Wechselbegriff zum Grunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einen Begriff und Erweis desselben fragen. Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis. Das Ganze der Grundwissenschaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anschauung ohne allen weitern Stoff abgeleitet seyn.

Die einzige richtige Voraussetzung entdeckt man auf dem analytischen Wege; von da geht alles synthetisch. Die Analyse muß so hoch hinaufgeführt werden als möglich, bis zum: Das Ich soll seyn. Fichte's Erweiterung der Wissenschaft war in Kant doch nur ein genialischer Einfall, keine methodische Entdeckung. Die Philosophie ist erst dann in gutem Stande, wenn sie nicht mehr auf genialische Einfälle zu rechnen braucht und zwar nur durch genialische Kraft, aber doch auf sicherem Wege methodisch fortschreiten kann.

Die Philosophie ist der Inbegriff aller Wissenschaften. Der Name ist vortrefflich. Ohne Weisheitsliebe kann man keine — auch nicht die vom Sittlichen, auch nicht die scheinbar entferntesten gründlich und antisophistisch treiben.

Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt werden darf, darf ich gar nichts voraussetzen als das Denken selbst. — „Ich „will alles wissen wo möglich; wo nicht, so viel ich kann und „auch warum ich nicht mehr wissen kann —;" — das ist der Punkt, von dem jeder ausgeht. Schon daraus läßt sich die Folgerung ziehen, daß ich nicht von einem besondern gegebenen Gegenstande ausgehen darf, wie bei allen besondern Wissenschaften auch den praktischen. Jeder Gegenstand ist ein besonderer. Dieß würde aber nur eine besondere Wissenschaft

geben, nicht Wissenschaftslehre. Der unbestimmte Wissenstrieb — um seiner selbst willen — ist also der Grund und elastische Punkt der Wissenschaftslehre. Nur reden viele mit ohne Geist, ohne jenen göttlichen Trieb. Diesen muß man zeigen, daß sie nicht wissen, was sie wollen, und unternehmen was sie nicht können. Andre brauchen die Wissenschaft nur als Mittel; diesen muß man zeigen, daß sie nicht wollen, was sie (durch die That) vorgeben. Also ist die Polemik der Wissenschaft gleichsam angeboren. — Der Irrthum und die Lüge soll vertigt werden. — Philosophie = Wissenschaft und Wissenschaften; aber Wissenschaften müssen philosophisch behandelt werden. — Bei Fichte's freiem Entschluß zu philosophiren ist das Philosophiren nicht erklärt — der freie ein überflüssiger Zusatz. Der bloße Entschluß aber kann nicht die Kunst geben; noch weniger die Aufrichtigkeit, Reinheit und Neigung. Man kann keinen Willen wollen.

Ist ein unwiderlegliches System, welches jedes andre widerlegen könnte, auch schon hinreichend? — Die Mittheilbarkeit des wahren Systems kann nur beschränkt seyn; das läßt sich a priori beweisen. — Der Philosoph muß wie Karneades alle streitenden Meinungen widerlegen, und wie Wolf alles, was sich nur in irgend einer Sphäre des Bewußtseyns findet, beweisen können. — Selbst die Prahlerei der Sophisten beseitigt den in der Natur gegründeten Begriff der Philosophie als einer Allwisserei. Σοφος = der alles weiß = der Einheit in seinem Wissen hat = ein in sich selbst vollendetes Wissen. — Die Wissenschaftsliebe als Urquell der Philosophie muß aus der Geschichte vollständig und analytisch entwickelt werden. Also kann auch die Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren; gleich beim ersten Schritt. — Ist die Wissenschaftslehre und die Logik etwa nur eine und dieselbe Wissenschaft? — Die Logik nur Wissenschaftslehre im zweiten Kreislauf? —

Es kann das System nur denen mitgetheilt werden, die philosophiren können und wollen; was bei vielen die mit-

reden sich beweisen läßt, daß es nicht der Fall ist. Die Philosophie hat die Alternative, alles zu wissen, was sich wissen läßt, oder nichts. Aus der Allheit des Wissens, nach dem der Philosoph strebt, folgt von selbst, daß nicht mehr als Ein System möglich sey. — Der Fall läßt sich also gar nicht denken, daß der Philosoph alle Gegner, die ihm wirklich vorkämen, widerlegte und alle Angriffe, die nach seinem System auch nur möglich wären, und daß es doch ein anderes System gäbe, welches das seinige gar nicht berührte und doch etwa gleiche Rechte mit ihm hätte oder besser wäre. — Wenn der Philosoph nur wirklich alle wirklichen und möglichen Angriffe widerlegt, so ist sein System das wahre. — Jede verschiedene Meinung in der Philosophie ist eine entgegengesetzte. „Brüderschaft oder der Tod!" — Das Widerlegen aller andern und der vollendete innere Zusammenhang sind die eigentlichen Kriterien des Systems. Philosophie der eigentlichste Name für die Prolegomena aller Wissenschaften. — Nach der Hand zeigt sichs, daß diese Prolegomena (von denen man ja noch nicht wissen kann, in welches Fach sie gehören, so lange es keine giebt) sämmtlich in die Logik gehören; wie bei den Alten die Frage von den Gränzen der Erkenntniß ꝛc. und alles, was Gegenstand der Kr. der Vernunft und der Wissenschaftslehre ist. — Jede angebliche Philosophie, welche von einem Grund (gegebene Thatsache) aus auf einen Zweck (bestimmte, beschränkte Aufgabe) losgeht und einen (besondern) Gegenstand behandelt, ist sophistisch, oder sie muß skeptisch, mystisch oder materialistisch werden.

Nicht das Gebot: Wissenschaft soll sein — kann der Philosophie zum Grunde gelegt werden. Denn diese kann nur synthetisch aus dem: Das Ich soll seyn — abgeleitet und also von dem Gegner in Anspruch genommen werden; nicht analytisch, aus dem was er nothwendig durch die That zugiebt, entwickelt werden. — Dieß schlechthin ohne Rücksicht auf den Gegner postuliren und den Gegner nicht widerlegen, sondern ihm nur beweisen, daß er sich selbst widerspreche, daß er ein Sophist sey — ist noch nicht hinreichend.

Es ist dann gewiß, daß der Gegner Unrecht habe, aber nicht, ob der Philosoph Recht habe. In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein Wechselerweis. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz. — Der Meister der Philosophie sollte damit anfangen, daß er jenen unbestimmten Wissenstrieb in seinen Schülern entwickelte. Er sollte aber seinen Schüler zuvor prüfen und ihn nicht eher zulassen, bis er sich versichert, daß er wissen könne und wolle. — Σοφιστης, Wissenschaft ist wer mit der Wissenschaft ein Gewerbe treibt, Wahrheitsverkäufer.

Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenseit der Gränzen der Erkennbarkeit transcendent sey, widerspricht sich selbst und macht aller Philosophie ein Ende. Ueberdem sind die Gränzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. — Man kann keine Gränze bestimmen, wenn man nicht diesseits und jenseits ist. Also ist es unmöglich die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weise (wenn gleich nicht erkennend) jenseits derselben hingelangen können.

In jeder falschen Philosophie entspringt die Begränzung und die Fixation nur aus Unvermögen, Eigensinn, Ermattung, Befriedigung seiner Wünsche, Ohnmacht ꝛc. sich zum Unbedingten zu erheben. Dieß muß auch bei Spinoza der Fall seyn. Er fand keine Skeptiker gegen sich und konnte daher nicht sehr weit kommen. Spuren in seinen Briefen hievon. Bei keiner der drei ursprünglich logischen Krankheiten giebt es eine einzige durchaus feste Meinung oder gar ein System. Das Feste ist nicht im Wesen des Empirismus, Skepticismus und Mysticismus, sondern nur in der Individualität der weiseren Empiriker und Skeptiker. — Das Wesen des Dogmatismus so wenig als des Kriticismus besteht in einer Meinung (das Absolute ins Nicht-Ich oder ins Ich zu setzen), sondern in der Methode.

K a n t.

(Noch in Jena 1796.)

Man muß es ihnen unmöglich machen, sich an Kant zu hängen, wie an ein Amulet der Wahrheit. — Seine gute Absicht zur Fixation bei der scholastischen Form ist nun erreicht. Das Kleid muß nun weggenommen werden. — Eine Freundschaft zwischen Kant und Klopstock wäre natürlich gewesen. Regressirende Tendenz die Hyperkritiker, die sich nur an Kants Buchstaben halten, wie die Mystiker (z. B. Fichte) an Kants Geist. — Reinhold, der erste unter den Kantischen Sophisten hat eigentlich den Kantianismus organisirt, und auch das Mißverstehen gestiftet — Grundsucher. — Viele Gegner hielten Kants Christenthum nur für eine mauvaise plaisanterie, wie die Politiker, die die Republik nicht begreifen können. — Subjectives ist viel in der Ansicht, die Gränze der Erkenntniß nur auf die Eingeschränktheit der reinen Vernunft und nicht auf den Gesichtspunkt als durch absolute Freiheit, gesetzt zu beziehen. — Die Unkenntniß der Historie und die Einsicht von der Nothwendigkeit eines Mittelgliedes zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie hat großen Einfluß auf die Kantische Aesthetik gehabt. — Die unredliche Hermeneutik (der Kantianer) ist antihistorisch. — Kant hat eine Voltairische Weltansicht. — Kant ein Hypermoralist, der die Pflicht der Wahrheit aufopferte. — Sein subjectiv kritischer Gang veranlaßte das Praktisiren der sogenannten Postulate, welches mißverstandene Wahrheit aus Interesse aufgeopfert und logische Heteronomie veranlaßt hat. Kants Religion durchaus nicht Norm. — Das Selbstrichten ist nur ein Weg der sittlichen Bildung. Dieser Weg ist unserm Zeitalter durchaus nicht angemessen. — Wahr ist der Vorwurf, daß er die Geschichte der Philosophie entstellt; aber er hat auch die Möglichkeit einer solchen zuerst begründet... Kant moralisirt gewaltig in der Politik', Aesthetik und Historie. In der Moral hingegen logalisirt, d. h. politisirt er...

Kant hat das ethische Maximum (heiligen Willen und Reich Gottes in seinem Sinne) verwechselt mit dem praktischen, aus Mangel am politischen und ästhetischen Sinn. Das formale Object der sittlichen Handlung ist nicht das ethische, sondern das praktische Maximum. — Kant geht nicht von der Thatsache aus: Erfahrung ist, wie Niethammer, Reinhold, Erhard ihn mißverstanden haben; sondern von dem unerwiesenen, aber zu erweisenden Satze: Erfahrung muß seyn, wie Beck, Fichte und Schelling ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden. So wie Kant aus subjectiven Gründen die Willensfreiheit in das Gebiet der Geschichte übertragen hat, so auch in den Himmel; daher seine Definition vom höchsten Gute durchaus subjectiv. — Transcendent ist alles, was sein Gebiet überschreitet. (Auf einen so unvollkommenen Himmel müßte man immer noch einen drauf setzen). Der Unwillen über das Glück des Bösen und das Unglück des Guten ist sittlich und heilsam. Aber er hat Gränzen, die bestimmt werden müssen, und die durch jene widersinnige Dichtung überschritten werden. — Man sollte Kant ins Deutsche übersetzen; vielleicht ginge da den Schülern ein Licht auf... Die Anbetung des Gesetzes hat Kant zu mehreren transcendenten Sätzen verleitet... Kant ist ein Virtuose der Gerechtigkeit, insofern hat sein Naturrecht einen hohen Werth. Es könnte übrigens eine Sammlung großer logischer Schnitzer aus Kant gemacht werden... Kants Philosophie ist kein System (nicht objectiv). Der Jubel, daß die Philosophie nun mit dem gemeinen Menschenverstande ausgesöhnt sey, ist doch auch in Kant. — Kant ein oscillirender Mensch, eitel, ohne die gewaltige, durchgreifende Kraft des Spinoza und Fichte. Er hat so Sinn für dieses und jenes wie ein Eklektiker, selbst etwas ästhetischen, etwas philosophischen und vielleicht auch ein wenig mystischen Enthusiasmus. Das giebt ihm einen Anschein von Vielseitigkeit und Größe, und das hat viele Verwüstungen in kleinen Geistern (z. B. Schiller) angerichtet. Wenn die Königsberger Post umwirft, so sitzt jeder auf dem Trocknen. — Die Ganzheit seines Systems ist grade das

Subjectivste. Kein festes, bleibendes System. — Ein Rigorist würde Kant nicht für einen Philosophen gelten lassen. Er wünscht, daß dieses und jenes wahr seyn möchte; er will Entdecker seyn, er will's seyn. Er erkennt den unbedingten Werth der Wahrheit nicht genug. Er kleistert (flickt) und ist sich dessen bewußt. Sophist. — Kants praktische Philosophie ist wenigstens eben so subjectiv in ihrer Art als die des Woldemar. — Kant hat eine große Vorliebe alles zu trennen. — Seine schlechte Sprache Beweis eines Mangels an Mittheilungssinn = und Fähigkeit.

Je wichtiger die Sache bei Kant, je tiefer sein Gedanke, desto schlechter, verworrener der Vortrag. Er kanns nicht von sich geben, dreht es immer um, und würgt es hundertmal hervor, immer etwas anders, nie ganz klar. Was man nicht mittheilen kann, weiß man noch nicht recht. „Noch so viele einzelne Blitze machen keinen hellen Tag," sagt Lessing. — An praktischer Abstraction übertrifft Kant nicht nur alle Philosophen der Zeit, wo er noch allein sie besitzt, sondern auch in andern Gebieten ist nichts dem Gleiches. Goethe allein hat sie in der Poesie. — Beide sind dabei nicht liberal und nicht rigoristisch genug, weil es an Totalität fehlt. — Kants Objectivität wird von Maimon sehr ungeschickt ganz geläugnet. Darüber läßt sich erst am Ende der Zeiten entscheiden. Alles, was er gesagt hat, ist vielleicht widerlegbar und es wird dies noch zu seiner Zeit bestätigt werden. — Kant ist ein Geometer und noch mehr ein Algebraist in der Moral. — Auch Voltaire hat auf ihn nur gewirkt; er hat ihn nicht studirt, wie Fichte den Rousseau, um sich seine Form zuzueignen. — Es fehlt ihm an Leichtigkeit, Biegsamkeit, an Anmuth in der Philosophie. — Er versteht die alte Philosophie etwa wie Moriz die alten Dichter, und behandelt die Moral wie Sulzer die Kunstlehre. Nach seiner Eitelkeit und Förmlichkeit mußte Kant es auf eine solche erbärmliche Katheder herrschaft anlegen, und sich darin sehr glücklich fühlen, solche Objectivität zu

besitzen glauben. — Aus seinem Historischen kann man am besten die Beschränktheit seiner Sphäre kennen lernen. Kant ist überall auf halbem Wege stehen geblieben; auch in dem Grundsatz: nicht nach dem Erfolg, sondern nach dem Ursprung zu urtheilen. Wenn er auch für nichts Sinn hätte, so doch für die gebildete, vollendete Mittelmäßigkeit: (Hume, Garve ꝛc.). Kant ist ein genialischer Pedant. — Kants Ethik ist nicht bloß Logik, sondern auch Politik; polemisch nicht bloß gegen die mechanische Moral, sondern auch gegen die praktische Moral. Moralische Moral giebts noch nicht. — Daß der menschliche Geist unbeschränkt sey, ist historisch, nur in Stoff und Form ist er beschränkt, durch die erste der Sinn, durch die zweite den Verstand. Die Vernunft ist ganz unbeschränkt. Kant hat mehr Verstand als Vernunft, versteht mehr die Vernunft in ihren Hemmungen, als daß er sie selbst schöpferisch hätte. Kant hat Legalität und Moralität, nur in der Form, nicht im Stoff unterschieden.

Mit Methodik fing er an. Das Praktische machte sich erst spät Luft, wie in einer dicken Rinde eingehüllt. Der kritische Idealismus ist Kant vielleicht anfangs nur als Deduction der Orthodoxie interessant gewesen, also zufällig nachher bekam er dadurch Hoffnung auf ein System. Die Confusion ist ursprünglich bei ihm. — Er war gewiß im Leben eben so mistrauisch als in der Metaphysik. Seine Kritik nur scholastisirte Behutsamkeit. Er ist ein logischer Experimentator und mathematischer Dichter. — Warum erkennt Kant die coexistente Nullität der Welt und nicht auch die successive? die historische Approximation? — Hat er etwas Divinatorisches? Er weiß oft, da ist was; aber nicht, was es ist. Er ist der Spürhund der Philosophie, Fichte der Jäger. — Ahndung vom Realen im Gegensatz des Logischen; auch eine falsche Antithese. — Die Kritik der reinen Vernunft ein großes logisches Experiment. — Alle spätern Schriften systematisirende Zusätze. — Er moralisirt gern in der Logik, das ist eigentlich seine Kritik. — Kant hat nur die transcendentale Vernunft kritisirt, nicht bloß die Vernunft, sondern die transcendentale Philosophie. — Er

ist nicht zufälligerweise, sondern ursprünglich revolutionär. — Den Begriff der Kritik hat Kant zwar nach vergrößernden Dimensionen genommen; aber sehr confus gedacht das wenige, was er davon wußte. — Er hatte gar nicht die ganze Transcendenz kritisirt; er ist zusehr Realist, und hatte keinen andern Idealismus als das absolutirte Reale. Nun hinkt er mit der Praxis hinterdrein. Seine spätern Schriften sind Ergänzungen. Sein erstes System ist eine Idealisation des Realismus; sein zweites soll eine Realisation des Idealen seyn. Wäre er aber da nur so construirend verfahren wie im ersten. — Die Theorie des Himmels ist die klarste; aber auch die langweiligste unter seinen Schriften. — Kant scheint mehr nicht alles zu sagen, als daß er wirklich viel zurückbehielt. Die Idealität des Realen ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen; aber nicht die Realität des Idealen; und somit auch nicht die Realität des Realen. — Erst nach der Entdeckung ist Kant ein Advocat selbstgemachter Orthodoxie geworden. — Seine Kritik ist oft logische Frömmelei. — Kant construirt selten und charakterisirt nie. Beides will er aber immer. — Ideal der Confusion. — Die Confusion ist aber in ihm wenigstens ordentlich construirt. Kann der Philosoph dieselben Dienste in dieser Hinsicht leisten, wie nach Lessing die Bibel dem Menschengeschlechte? — Confusion ist die Wirkung des Transcendenten (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), worin Kant alle andern Philosophen übertrifft. — Die Kantische Moral ist eine der Form nach transcendentalisirte und polemisirte deutsche Rechtlichkeit. — Sollte Kants Buchstabe nicht mehr werth seyn, als sein Geist? — Viele Leute halten nur das für ein System, was einen großen Klumpen in der Mitte hat. — Seine Moral ist auch im Innersten negativ. — Ihr Geist ist centrale Idealität und horizontale Realität. — Um jemand zu verstehen, muß man erstlich klüger seyn als er, dann eben so klug und dann auch eben so dumm.. Es ist nicht genug, daß man den eigentlichen Sinn eines confusen Werkes besser versteht, als der Autor es verstanden hat. Man muß auch die Confusion selbst bis auf die Principien kennen, charakterisiren und

selbst construiren können. Kants Philosophie ist im Innersten verrenkt und widersinnig, wie Spinoza im Innersten symmetrisch. Er ist partheiisch für's Horizontale und Negative und leidenschaftlich gegen alles Centrale und Positive. In der Praxis negirt er den Menschen noch so ins Centrum hinein, und setzt ihn gegen sich selbst in Belagerungszustand. Also centraler Negativismus. Seine Theorie hingegen gleich negativer Centralismus. Dieß sind nur die Schiefseiten, die man auf dem transcendenten Standpunkte erblickt. — Kants Confusion ist im eigentlichen Sinne des Worts unendlich. — Fichte kann noch bis zur absoluten Desorganisation kommen. — Schiller ist dem Geist nach der beste Kantianer; derselbe Haß des Positiven und Centralen construirt Dissonanzen. — Kants Kritik ist logische Legalität... Bei den kleinern Schriften muß man nur auf die Principien sehen, nicht auf die successive Bildung; denn Kant war sogleich Kant. In der Kritik der reinen Vernunft hat er die Unverständlichkeit nicht bloß postulirt, sondern auch eigentlich sanctionirt. Daran hat es gar nicht gelegen, daß Kant nicht hoch genug deducirend aufgestiegen wäre; denn auch das Niedere hat er nicht gründlich deducirt; getappt aber hat er bis ins Tiefste und Höchste. — Die mittlere Epoche ist bei Kant wohl die beste gewesen. — Kants Gesichtspunkt ein rein transcendentaler. Selbst die Identität des Positiven und Negativen hat er vielleicht nie ganz begriffen, und hat sich sehr mühsam dazu erhoben. — In der Demonstration viel Sinn für Mathematik, Anmuth und Zierlichkeit — vom Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen keine Ahnung, noch weniger von der transcendentalen Identität des Möglichen, Wirklichen nnd Nothwendigen. — Bis jetzt ist nur das aus der Kantischen Philosophie allgemein angenommen, was ohnehin schon Geist des Zeitalters war — Daß er die Metaphysik der Sitte eher, als die der Natur gefertigt hat, ist gewiß Respekt vor den Principien der praktischen Vernunft.

Zur Kritik der reinen Vernunft. — Es ist nicht sowohl eine Polemik (im großen Sinne der absoluten Philosophie), als eine Ermordung der Vernunft. Er polemisirt

aber gar nicht die transcendente Vernunft, sondern die absolute — oder auch wohl die systematische. — Den absoluten Idealismus hat er nie geahnt. — Object gleich Peripteria abstractissima, Subject gleich Centrale abstractissimum. — Die Realität des Peripharischen und die Idealität des Centralen hat er nie gekannt, die Realität des Centralen, die Idealität des Peripharischen nie beweisen können, er behauptet und glaubt. — Von der Identität des Idealen und Realen so wenig Ahnung, daß die Hinsicht auf eine absolute Verschiedenheit derselben der elastische Punkt seiner Philosophie ist.

Klar ist bei ihm die Identität der Erfahrung und der Erkenntniß. Nach ihm mußte es streng genommen gar keine reine transcendentale Physik, sondern nur eine angewandte geben. — Oder gehört die Mathematik auch zu den Erfahrungen? oder ist sie keine Erkenntniß? — Leicht wäre es zu zeigen, daß auch Kants Philosophie von Definitionen ausgehe, und sich ganz auf dergleichen gründe. — Von der Idealität alles Positiven hat er nie auch nur den Schimmer einer Ahnung gehabt; auch hat er die Positivität keines Idealen nur einigermaßen erweisen können. Von Vorstellung und Gegenstand muß Eins das Centrum, das andere der Horizont seyn, oder beide sich gegenseitig und wechselsweise möglich, nothwendig und wirklich machen. Dieß dürfte schon über Fichte hinausseyn; Schelling ahnt's. — Die transcendentalen Begriffe behandelt Kant wie homerische Gäste; erst lange nach dem Empfang werden sie gefragt, wer sie sind. — Seine Confusion ist epidemisch, inficirend. Dieß ist gewiß. .. Offenbar müßte (in der Diaskeuase) die Dialektik der Analytik vorangehen; so würde alles viel deutlicher werden. — Seine kleinen Schriften sind meist Kritik der reinen Vernunft en miniature. Vieles von Kant könnte auch im Garve und Nicolai stehen. — Kant durchaus kritisch, wie Fichte moralisch oder praktisch. — Kant hat von der systematischen Philosophie eigentlich gar keine Notiz; von der reinen ächten speculativen Philosophie auch nichts oder wenig. Er ist ganz Elementarist und

Transcendental-Philosoph; das erste mehr. Fichte mehr transcendental.

Kant versteht niemanden, und ihn versteht auch niemand. Mehr Anstrengung als Kraft; Eitelkeit, Förmlichkeit, moralische Pedanterie, eine repräsentirende Natur ohne lebendige Phantasie.

Noch ist es keinem Kantianer eingefallen, ernstlich zu untersuchen, oder auch nur oberflächlich zu fragen, wie Kants Philosophie entstanden, wie er auf den Gedanken gerathen und wie es bei dieser Schöpfung hergegangen? — Es müßte dieser Untersuchung freilich eine andere vorhergehen über den Gang und die nothwendigen Bildungsstufen und Fortschritte der andern Philosophien als Wissenschaft und als Kunst.

Daß die Dialektik bei den Scholastikern als der wichtigste Theil der Philosophie angesehen ward, ist schon ein tiefliegender Beweis von Bildung und ein Anfang von progressiver Philosophie.

Ueber Jacobi.

Als Religioser und als Philosoph steht Jacobi weit unter Lavater. Lavater ist liberaler.... Wenn Jacobi mehr Philosophie hätte, so müßte er ein absoluter Skeptiker werden. — Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen. Um Etwas zu wissen, muß man Alles wissen wollen. Es ist ein rein antithetisches Wesen. Gegen Niemand aber ist er so polemisch wie gegen sich selbst. Keins seiner Bücher hat ein wahres Ende; es muß ewig schwanken und sich selbst zerstören. Zwischen Theorie und Praxis, zwischen Mythologie und Empirie. Er dreht sich in allen seinen Schriften in demselben Cirkel herum. Er ist ein lehrreich warnendes Beispiel, wohin Mangel an Kritik und unvollkommene Synthese führt. Eine polemische Beurtheilung thut ihm kein Unrecht, weil er selbst absolut polemisch ist. Seine Polemik ist Natur, meine ist Kunst und Freiheit. — Doch ist er gar nicht bloß

schädlich, sondern auch nützlich aus dem liberalen historischen Standpunkte; es ist so viel darin — Bildung, Prosa, Polemik. Niemand fühlt seine Selbstvernichtung in jedem Moment so grausam. — Alle Kritik lebender Menschen wird so leicht polemisch und Jacobi ist ein Beweis, daß die Polemik sich selbst annihilirt. Angst ist ein Hauptzug in seinem Charakter, Weichlichkeit und vornehme Eitelkeit; diese Dinge müssen doch beim Namen genannt werden; wir Deutsche sind eben ein kritisches Volk. Jacobi ist ein barbarischer Universalist, ein regressiver Sentimentalist, wie Schiller. — Engbrüstigkeit derjenigen, die das Christenthum durch bloßen Regressus auf das ursprüngliche Christenthum zurückführen wollen. Nur ein Deutscher kann ein rechter Christ im progressiven Sinne seyn. — Der Christianismus läßt sich weder lehren noch lernen; es wäre Unsinn, ihn beweisen zu wollen. Er ist progressiv ethisch im Großen. — Jacobi der Glaubenslehrer, Reinhold, der so viel Lehrer macht, der Leerheitslehrer.... Ob die Tendenz des Woldemar gefährlich ist, weiß ich nicht; es geht mich auch nichts an; aber verächtlich finde ich sie, und das zu sagen, habe ich ein Recht. — Jacobi's Philosophie könnte man die Philosophie vom Sprung nennen; — ich philosophire ruckweise; — Kant windet und krümmt sich; — Fichte geht den spartanischen Schritt. — Gott ist ein Individuum; daraus läßt sich die Dreieinigkeit demonstriren. Alle Ideen sollen Individuen werden, und alle Individuen zugleich Ideen seyn. Alle Realität soll ideal seyn, und alle Idealität real. Das ist die Grundlage des Christenthums.

In der Kantischen Moral ist etwas von der Theory of moral sentiment, und von der mittelmäßigen Hume'schen Vernunftmoral, auch etwas Candide und etwas Emile.

Die Bestimmung des Gelehrten gleichsam die deutsche Emile. — Jacobi ist zwischen die absolute Philosophie gerathen, und zwischen die systematische, und da ist sein Geist zu Schanden gequetscht. — Hemsterhuis's Aesthetik ist

Moralphilosophie und seine Moral ist durchaus ästhetisch. — Jacobi's Saltomortale ist nur ein blinder Lärm. Er ist ein mystischer Sophist.

Die Philosophie ein Epos, fängt in der Mitte an. — Alle Modernen fordern wirklich Universalität von Jedermann; das ist Geist der progressiven Bildung. — Alles was sich nicht selbst annihilirt, ist nicht frei — nichts werth. — Polemik ist an Kindern ein schönes Zeichen von Genialität. — Sinn und Vernunft beides Vermögen des absoluten Setzens, und insofern verwandt; jener des nothwendigen Setzens, diese des freien absolut willkührlichen Setzens, der Fiction ꝛc. Constitutives und exekutives Vermögen. Der Katholizismus ist naives Christenthum. Der Protestantismus sentimentales. Das Progressive fängt erst recht an. — Es giebt noch eigentlich kein ganz vollendetes Christenthum; noch zuviel Ausspruch des sogenannten gesunden Menschenverstandes. — Daß alles (alle Künste) Wissenschaft werden soll, ist ein Satz der Logik, der Wissenschaftslehre; daß alles, alle Wissenschaften Künste werden sollen, ist ein Satz der Kunstlehre. Beides aber auch ein Satz der höhern Politik. — Alles, was etwas werth ist, muß zugleich dieß seyn und das Entgegengesetzte; aber nichts ist absolut transcendent; alles hat seine Sphäre. Was absolut transcendent wäre, kann nicht existiren.... Transcendent ist nur das, wenn man seinen Zweck überschreitet, seine Kräfte überspringt; der Mensch κατ' ἐξοχήν kann das nicht. Es wäre Lästerung es zu denken. — Bildung ist anthithetische Synthesis und Vollendung bis zur Ironie. — Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität der Bildung erreicht hat, ist sein Inneres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen.

1797

Geist der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Was Fichte als ausgemacht und sich von selbst verstehend voraussetzt, kann man fast immer ganz dreist widersprechen. — Es scheint den Mystikern eigen, etwas absolut Zufälli-

ges neben ihrem absolut Nothwendigen zu setzen. — Giebt es etwas Zufälliges oder ist dieß bloß Schein? Das eigentliche Zufällige wäre ein Wirkliches, das nicht möglich wäre. Denn was zugleich wirklich und nothwendig ist, ist nothwendig. — Das Deduciren hat nirgends ein Ende, soll nirgends ein Ende haben. — Das absolut Zufällige, Indeducible und rein Empirische, ursprünglich Gefühlte, ist gar nichts Philosophisches, kann also nicht philosophisch deducirt werden. Es ist etwas Physisches oder Historisches. Die Nothwendigkeit indessen eines solchen muß aus der Möglichkeit der Ichheit abgeleitet werden. — Fichte's Philosophie ist zugleich Punkt, Cirkel und grade Linie. — Fichte's Gang ist noch zu sehr gerade aus, nicht absolut proportionirt cyklisch. — Ist das Setzen eines absolut Zufälligen nicht der reine, klare Empirismus?... Fichte duldet den Witz bloß, mag ihn gern, sieht aber darauf herab. Er hat etwas praktische Abstraction; aber nicht viel. — Abstraction und besonders praktische ist wohl am Ende nichts als Kritik. Er ist ein kritisirter Polemiker. Er ist nicht genug absoluter Idealist, weil er nicht genug Kritiker und Universalist ist. Ich und Hardenberg sind doch mehr. Er ist ein halber Kritiker, offenbar auch nicht Realist genug in jeder Bedeutung und Rücksicht. In der polemischen Schreibart ist er vollkommen Meister; sein Styl aber ist fast nie ganz logisch, sondern hat fast immer einen polemischen Anstrich. — Das transcendentale Ich ist nicht verschieden von dem transcendentalen Wir.

Fichte.

Alle Streitigkeiten sind Religionsstreitigkeiten. Die Religion nicht bloß eine populäre Philosophie, sie ist allgegenwärtig. — Allgemeiner Haß gegen die, welche sie nicht verstehen können. — Weit besser und aufrichtiger haben sich auch in den letzten Tagen die Philosophen betragen als die vermeintlich Geistlichen. — Die Religion die einzige wahre Einleitung zur Philosophie. — Lessing's Freimaurerei ist ein Ideal der Kirche. Fichte's

Lehre ist Religion in Form der Philosophie. Er hat die Religion in der Tiefe des Geistes entdeckt, nemlich daß sie frei sey. — Von der Philosophie hänge das Heil der deutschen Litteratur ab; ihre Freiheit könne nur unbedingt seyn oder gar nicht; die Philosophie müsse sich selbst constituiren. — Es sey Pflicht hier für die Wahrheit ein Zeugniß abzulegen; keine angenehme, unter das Gewühl tretend. — Die Philosophie sey das Organ, um Religion zu entdecken. — Die Philosophie theilt sich in Theorie und Praxis, ist Idealismus oder Realismus. — Glaube als Princip der Philosophie ganz religiös. — Man müßte, was so künstlich gedacht ist, auch eben so künstlich lesen. — Diese Künstlichkeit des Denkens ist schon gegen Zweifler und Schwärmer nothwendig. — Philosophie und Religion sind in ihm bis zur Wechselsättigung durchdrungen. Philosophie ist hier Kunst, Religion aber Wissenschaft. — Wie in der Mathematik und Physik Philosophie gebunden ist, so in der Philosophie die Religion. — Nothwendig, daß die Religion auch erscheine ohne ihre Form; gebundene, unbestimmte Religion muß wohl immer unendlich seyn. — Es ist eine unendliche Masse gebundener, unbewußter Religion in Fichte, und eine eben so große von logischem Mechanismus, von philosophischer Künstlichkeit. Beide afficiren sich gegenseitig. Durch die Wirkung der Religion geht der Mechanismus der Reflexion überall nach aller Richtung ins Unendliche. Und vielleicht ist's doch nur die Wirkung dieses Mechanismus, wodurch das Borniren und wieder Borniren in ihm erzeugt wird. — Das πρῶτον ψεῦδος liegt wohl darin, daß Fichte das Universum (Nicht-Ich), nicht zufrieden es zu charakterisiren, motiviren will, ableiten. — Daß er die ganze Philosophie als Ein großes Problem-Experiment betrachtet, ist sehr methodisch, auch physikalisch, aber nicht philosophisch. — Fichte philosophirt immer nur aus Gelegenheit — auf jedes Incitament; hat eine unendlich große philosophische Erregbarkeit.

1799/1810

Für Fichte.

An die Deutschen.

Ihr wißt aus den Zeitungen oder aus den Streitschriften, die darüber ans Licht gestellt sind, daß man den Philosophen Fichte des Atheismus beschuldigt. Ihr wißt, daß Ihr seine Philosophie nicht versteht, wollt das auch nicht, aber ihr müßt doch urtheilen und haltet jene Beschuldigung ohne Weiteres für wahr; die ganze Sache aber für unbedeutend, weil Gott sich schon selbst helfen werde. Denn Ihr habt freilich ganz andere Dinge zu verrichten, als nach seinem Willen für seine Sache zu handeln und nach Gelegenheit auch zu streiten. Dazu habt Ihr keine Zeit, wohl aber habt Ihr Zeit jede Brochüre zu durchblättern, wenn eine litterarische Fehde großes Aufsehn erregt hat; denn daran findet Ihr ein ähnliches Vergnügen, wie der müßige Haufen in manchen großen Städten an den Thiergefechten.

Es könnte seyn, daß Ihr Euch aus demselben Grunde auch an diese Schrift verirrtet. Ist das der Fall, so muß ich Euch sagen, daß ich nicht gesonnen war, Eurer Neugier zum Gegenstande der Untersuchung zu dienen, und daher durch den Ernst des Inhalts und des Vortrags wohl gesorgt habe, Eure Erwartung nicht zu befriedigen. Laßt uns gleich jetzt auf ewig scheiden, denn ich werde ewig alle die verachten, denen es weder mit der Philosophie noch mit der Religion ein Ernst ist; sie mögen sich nun mit einem Schatten von Religion täuschen, oder, sich selbst des Atheismus bewußt, nur nicht begreifen können, wie man eine der privilegirten Classe so triviale Wahrheit öffentlich sagen könne.

Ihr aber, denen es mit beiden oder auch nur mit einer von beiden ein Ernst ist, seid mir willkommen! Wir sind Brüder und Mitbürger Eurer Gemeinde, wo alle vereint und frei von irdischen Banden durch Wahrheit und Tugend nach dem Ewigen trachten, und wo jeder, der sich berufen fühlt, über das, was alle betrifft, seine Meinung sagen soll. Nicht als einen Urtheilsspruch, oder auch nur als Vorschlag zu einem

allgemeingültigen Gesetz; sondern als Stimme eines Einzelnen. Jeder strebe nur als Einzelner zu seyn, was er seyn soll, so wird der gleiche Geist im Allgemeinen von selbst sich klar werden.

Also nur auf die Bedingung will ich mit Euch reden, daß wir gleiche Rechte theilen. Ich verlange nicht Euer Richter zu seyn, aber ich erkenne auch Keinen unter Euch für den meinigen, möge seine Würde und Ansehn auch noch so groß seyn.

Uebrigens aber will ich keinen ausschließen, dem es, um dies noch einmal zu wiederholen, Ernst ist mit der Religion und mit der Philosophie, oder auch nur mit einer von beiden; dem es nur je Ernst damit war, wenn er auch, weil er nicht ins Klare kommen konnte, lauer geworden seyn sollte; jeden, der noch nicht ganz verschlossen ist für das, was allein heilig und ewig gut ist; denn vielleicht ist ja eben jetzt der Augenblick gekommen, wo ihm der Sinn aufgehn soll; denn einmal muß es doch für jeden Menschen, der des Namens würdig ist, heißen Jetzt oder Nie.

Nun zur Sache, und zwar zunächst einige Worte über den eigentlichen Streitpunkt, den man auf eine unbegreifliche Weise völlig mißverstanden hat. Es ist gar nicht die Frage von Atheismus und Theismus. Denn darüber sind Fichte und die unter seinen Gegnern, welche es gut meinen, ganz einig, daß der Mensch all sein Thun und Lassen auf Gottes heiligen Willen beziehn soll. Der Gegenstand des Streits ist das Daseyn überhaupt, gar nicht das sogenannte Daseyn Gottes, sondern alles Daseyn überhaupt und dessen Werth oder Unwerth in Vergleich mit dem Handeln und die Beziehung beider aufs Unendliche und aufs Endliche. Fichte behauptet, das reine Handeln sey das Ursprüngliche und Erste, aus dem das Daseyn entspringe, und nach Art der bisherigen Philosophen das Handeln aus einem ursprünglich gegebenen Daseyn herleiten, das sey vernunftwidrig. Alles Daseyn sey endlich und sinnlich und nur im Handeln könne der Mensch das Unendliche ergreifen und das Bürgerrecht in der übersinnlichen Welt ge-

winnen. Daher könne der Philosoph als solcher die unendliche Vernunft nicht anders denken, als in ihrem ewigen Handeln und als dieses selbst, keineswegs aber ihr ein Daseyn außer diesem andichten. Es ist mit einem Worte der Streit des Idealismus und des Realismus.

Nun bitte ich Euch wohl zu bedenken, ob ein Streit dieses Inhalts, ein Streit über die Frage, ob dem Object oder dem Subject ursprünglich Activität beizulegen sey, durch den weltlichen Arm entschieden werden könne?

Sonach beruht die ganze Beschuldigung des Atheismus auf einem bloßen Mißverständniß. Von diesem Streit soll gar nicht mehr die Rede seyn, denn sie hätte gar nicht gemacht werden sollen. Zwar ist es ein sehr begreifliches Mißverständniß, da allen Menschen der Realismus angeboren, die Abstraction aber ein künstlicher Zustand ist. An der Stütze des Gegebnen wächst der Geist heran, ehe er sich zum Gedanken des freien Denkens erheben kann, und vermißt auch dann noch, wo es an Kraft gebricht, stets die alte Stütze. Viele sind mit Fichte im Geist und als Menschen einig, und können sich doch in seine Ausdrücke, auch wo er populär schreibt, nicht finden, weil seine ihnen unverständliche Theorie doch überall einfließt. Das können sehr würdige Männer seyn, aber wenn sie das sind, werden sie über nichts richten wollen, was sie nach ihrem eignen Bewußtseyn nicht verstehn. Man darf voraussetzen, daß zum wenigsten sie die Frage nicht entscheiden werden, und in dieser Rücksicht nannte ich das Mißverständniß aber ein unbegreifliches, da es so klar in den Acten liegt, daß die Beschuldigung durchaus keinen Grund habe.

Wohl werdet Ihr sagen, wenn dem also ist, warum braucht Fichte unwürdige Repressalien und heißt seine Gegner wieder Atheisten?

Bloße Repressalien sind es nun wohl nicht. Es geschieht keineswegs nur um seine Gerechtsame zu behaupten; sondern es ist wohl verstanden voller Ernst und buchstäblich Wahrheit.

Giebt es eine Religion, welche die rechte ist, so ist jede andere falsch. Das ist eben, wovon man nichts wissen will

in diesem artigen Zeitalter, wo der Mensch und die Tugend und alles in einen so glatten geschmeidigen Conversationston gefallen sind, daß die Wahrheit selbst lieber unwahr als unhöflich seyn darf.

Nach dieser liebenswürdigen Ansicht der Welt darf man nun das Gute und Schlechte nicht so streng scheiden, und wie die Menschen wären auch die Religionen nur dem Grade nach unterschieden. Eine unwürdige Toleranz des Unglaubens an das Höchste, die wohl dann am meisten ihre Schwäche zeigt, wenn sie Christenthum scheinen will. Denn der absolute Unterschied, den dasselbe zwischen Tugend und Laster, Wahrheit und Lüge, der Religion und der Irreligion mit lauter Stimme anerkennt, ist in der Geschichte und in den Urkunden und überall, wo es Kraft hatte, so deutlich und klar zu sehn, daß ihn auch dem Auge des Layen kein noch so künstliches Raisonnement verdunkelt.

Und eben darin stimmt Fichte's Philosophie — nicht etwa aus willkürlicher Annäherung, sondern durch die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Principien getrieben — mit der christlichen Religion vollkommen überein. Auch nach dieser Philosophie ist in der Welt ein ewiger Streit des Guten und des Bösen. Es giebt zwei ursprünglich verschiedene Tendenzen im Menschen, die aufs Endliche und die aufs Unendliche; also nicht bloß eine Verschiedenheit des Grades, Nüancen von Tugend und Laster, sondern absolute Entgegengesetztheit der Wege, die es jedem Menschen freisteht zu wandeln.

So lange es noch viele giebt, die weltlich gesinnt leben, und andre wenige geistlich gesinnte, wird es auch wohl zwei nicht bloß verschiedene, sondern schlechthin entgegengesetzte Religionen geben, wenn die Religion eines Menschen nichts andres seyn kann, als das Innerste und Eigenste in ihm, sein Erstes und Höchstes, und wenn seine Götter, nach der Bemerkung des Aristoteles, dem was er selbst ist, gleichen müssen.

Zwar die falsche nur scheinbare Religion, die es eigentlich nicht ist, wird diesen schneidenden Gegensatz aus allen Kräften verbergen und nicht bloß anderen, sondern sich selbst läugnen

wollen; weil mit der Anerkennung jenes Gegensatzes ihre eigene Nichtigkeit sogleich einleuchtet. Natürlich muß wohl der Endliche, welcher die (heiligen) Rechte des Unendlichen usurpiren will, (mit glatter Freundlichkeit) in gutem Vernehmen mit demselben zu seyn scheinen, und die ewigen Unterschiede läugnen!

Nicht so die heilige Religion, welche es wirklich ist. Diese wird und muß sich ihr mögliches Nachbild ewig aufs strengste entgegensetzen, es unbedingt verwerfen und ohne Schonung enthüllen, wo es ihm immer begegnet. So ist es, so war es und so wird es seyn. Daher die Polemik, an der die Schwachen so viel Anstoß nehmen.

Ich bin weit entfernt alle die, welche den Idealismus nicht begreifen und an der Glückseligkeitslehre hängen, sofort einer schlechten und nichtsnutzigen Religion zu zeihen. Das sey ferne von mir, so ferne als es auch von Fichte'n ist. Denn mehr als einmal hat er's anerkannt, daß viele von denen, die jener Lehre anhängen, besonders in Deutschland, zwar was die Theorie betrifft — nach seinem Wissen — sich selbst mißverstehn, aber doch moralisch gesinnt seyn können, und voll heiligen Ernstes.

Ob aber die Schilderung, welche er von jener falschen Religion entwirft, welche die eigne Verderbtheit, ohne alle Ahnung des Bessern in die Ansicht der Gottheit und der Verhältnisse zu ihr ganz überträgt, und dadurch als die einzig rechte constituirt, so daß dadurch, wenn das möglich wäre, die Besserung auf immer gehindert würde; ob diese treffende Schilderung auf viele oder wenige Subjecte passe, kann leicht jeder nach dem Maaßstabe seiner Kenntniß der Cultur und des Zeitalters ermessen, und mag es ja vorher bedenken, ehe er auf die Vermuthung geräth, Fichte und wer eines Sinnes mit ihm ist, streite nur gegen einen Schatten, es gebe keine positive Irreligion. Aber alles was nicht Religion ist und es doch scheinen will, ist nothwendig der Religion reell entgegengesetzt und soll vertilgt werden u. s. w. u. s. w.

Zum Idealismus.

Aus der zweiten Epoche.

Bei Spinoza sind Wissenschaft und Kunst verschmolzen; er ist der hohe Priester der unendlichen Vernunft. In ihm ist eine unendliche Beredsamkeit, Begriffe zu charakterisiren in Scholien. — Das Setzen auf diesen oder jenen Standpunkt ist dann ein weiteres Postuliren, ein Imperativ. — Der Eindruck des Spinoza, wie ein Duft der Unendlichkeit — klare Unverständlichkeit — Magie unendlicher Beredsamkeit — Majestät seiner Gedanken — Harmonie des ewigen Werks — Universum seiner Gedanken. — Spinoza annihilirt alle andere Philosophieen actu, indem gar von ihr nicht mehr die Rede ist ꝛc. ꝛc. — das sind weitverbreitete Ueberzeugungen, aber an wahrem Idealismus fehlt es ihm ganz. Es wäre vielleicht nicht ohne Erfolg, wenn man Spinoza in Fichte übersetzte.

Der Idealismus ist die intellektuelle Anschauungsart des Zeitalters. Er ist es d. h. er soll es seyn, es giebt schon einige, die es wissen, daß er es soll, und darum ist er es schon jetzt, weil er es zu werden anfängt. — Die Methode sollte uns den Idealismus in die Gewalt bringen, um damit wie mit einem geübten Werkzeug sicher und beliebig zu verfahren. — Fichte ist in letzterer Beziehung der redlichste Forscher, der geübteste, kunstreichste Denker und der tiefsinnigste Erfinder seines Zeitalters und seiner Nation.

Wenn der denkende Geist die größte aller Entdeckungen macht — wenn er sich selbst findet — wird er seines eigentlichen Bürgerrechts inne, nimmt Platz im Reiche der Geister. Aber wie groß ist auch diese Wirkung! Es ist eine völlige Verwandlung. — Vorher sieht der Geist alles, außer dem Nächsten, verworren und dunkel und auch das Gefühl von Schranken

jeder Art verließ ihn nie, um auch seine besten Gefühle zu stören. Das Beste in einem solchen Zustande ist noch die heimliche Unzufriedenheit, die ihn immer begleiten muß; denn diese enthält wenigstens den Keim der künftigen Freiheit. Er lebt und handelt aber ohne zu wissen, ja auch das bewußtlose Wissen und Glauben, worauf sein Handeln sich gründet, sieht er nicht, oder er begreift nicht, wie er dazu kommt. Wenn nun die Zeit gekommen ist, wenn die Energie der Jugend es ihm noch möglich macht, die Pole seines Lebens umzukehren, nach seinem Wissen zu handeln und zu leben und um sein Wissen zu wissen; wenn er dann so glücklich ist, die eigentlichen Mittelpunkte alles Wissens nicht zu verfehlen, so ist er dann auf ewig sicher und frei von Banden. Der Wahn, in dem wir alle aufwachsen, ist ihm nun verschwunden ohne eine Spur zu hinterlassen, wie ein ängstlicher Traum. Die Welt erscheint ihm freundlich wie ein Farbenspiel, der schöne Widerschein des eigenen Lichtes; er empfindet nichts als Thätigkeit und Leben. Was er anschaut ist seine Wechselwirkung. Alles was er denken mag, hat nur Einen Gegenstand, die unendliche Fülle der Liebe und der Freude. Erschrecken kann er nicht mehr, aber wohl bewundern und erstaunen, daß er selbst — dem Anscheine nach ein unendlich kleiner Punkt — doch zugleich das Ganze selbst ist, daß er der Sohn der Erde sich mit der Gottheit verbinden, mit ihr Eins seyn kann.

Entwürfe zu den Vorlesungen in Paris (1800—3).

Ist nicht das Ideale eine Vereinigung des Transcendentalen und des Absoluten? — Daß der Geist herrschend sey im Universum, ist wesentlich. Das wäre etwa Teleologie bis zur Totalität vollendet. — Die Speculation ist das religiöse Princip in der Philosophie. — Das Nicht-Ich sollte bloß Etwas heißen. — Ich + Etwas = Du. — Wir, Alles, Er = Geist, Geist + Wort. — Es giebt wahre und falsche Substanzen, gute und böse Ideen. Es giebt keinen Dualismus ohne Primat; denn alles Du entsteht nur dadurch, daß das

Unendliche aus sich herausgeht und ein Endliches erweitert. — Was nur Etwas ist, existirt nur gleichsam, und dieses gleichsam Existiren ist das ὄντως ὄν entgegengesetzt. Transcendent ist, was sich bezieht auf das auf sich selbst Herausgehn des Unendlichen. Selbsterweiterung in der Vernunft so wesentlich als Selbstbeschränkung; diese noch mehr. — Alle Causalität ist vernünftig d. h. transcendental.

Charakteristik ist Anschauung zum Begriff erhoben. Die Idee der Freiheit kann zur Anschauung gebracht werden durch symbolische Ausdrücke, durch die Dialektik — durch das Combinatorische, worin außer der Willkürlichkeit der Form auch die Neuheit und Fülle des Stoffs liegt, also auch die Thätigkeit und Freiheit. — Aufgabe: jetzt in der Europa die gewöhnlich gebildeten Menschen zum Pantheismus zu erheben, aber zu einem idealistischen? — Bedenklich!

— Glauben — das höchste Product des Bewußtseyns; gleichsam ein gemeinsames liebevolles Wissen, ein Wissen des Wissens. Und ist nicht alles höhere Wissen oder alles Wissen des Wissens nur Glauben? — Das Wissen ruht nur auf diesem. — Welches ist das Organ des Bewußtseyns für fremdes Bewußtseyn — es ist offenbar mehr als Vernunft, oder doch diese nur in einer höhern Function. — Besteht aber Religion wirklich noch, so braucht es weder Moral noch Philosophie zu geben — beide als für sich bestehend nur nach dem Untergang aller Wahrheit und Sittlichkeit möglich. — Der Glaube ist Jehova, die Kirche Maria, Priesterthum und Baum des Lebens ist Christus. Der wahre Priester ist selbst ein Baum des Lebens, in den alle Glieder der Kirche verwachsen müssen. Er ist nothwendig auch König und Dichter. — Alles Wissen ist nur im Glauben und durch Glauben möglich.

Kants Resultate sind sehr übereinstimmend mit denen der englischen und französischen Philosophie; in der Theorie

die absolute Negation der Philosophie nach Locke; im Praktischen der allgemeine Wille nach Rousseau, nur deutsch gestempelt.. — Dialekte der Denkart. Man kann nur anschauen in Lust — Gefühl inniger Vermischung (wie im Essen und Trinken), mit dem Object ist die Bedingung des Verstehens. — Verstand ist das Organ so gut der Kunst als des Wissens. — So wie der Skepticismus selbst nur die negative Seite der Philosophie, so ist die Philosophie nur die negative Seite der Wahrheit. — Die Philosophie kann nur Encyklopädie oder Dialektik seyn. — Vernunft ist Erinnerung in der Form des unendlichen Wissens. — Witz ist gewissermaßen Offenbarung in geselliger Form. — Gesetze giebts nicht für den Glauben, sondern nur für Bildung, Kunst, Verstand. — Die Form der Begeisterung als göttliche Passivität ist nach Plato Trunkenheit, Synthesis von Traum und Raserei. — Die Tendenz der Philosophie zur Popularität ist eine unverstandene Tendenz nach Moral — womit vielleicht die Philosophie aufhört Philosophie zu seyn. Schelling hat sich bis jetzt fest construirt. Er hat die Pole theils gebunden gegenseitig, theils gleichförmig bis auf Null deprimirt, um sie verbinden zu können. Daher ist es ihm bisher unmöglich, recht organisch zu denken, und kann er fort und fort nur mechanische Künstlichkeiten aufstellen ohne inneres Leben. — Ist nicht Philosophie eigentlich gar nicht mehr Wissenschaft, sondern bloß Bildung wie Musik? — Es giebt nur drei Formen der Philosophie, die encyklopädische, — die moralische und die mathematische. — Moral wird gleichsam wie lyrische Poesie, — wenn die Philosophie einmal universell seyn wird.

In keinem Phänomen zeigt sich der tiefe Verfall der jetzigen Zeit so sehr, als in der Musik in ihrer äußersten Irreligiösität.

Bemerkung. Die Hefte zur Philosophie von den Jahren 1802, 1803 und 1804 enthalten theils Vorstudien und Entwürfe zu einem Cursus der Philosophie, theils auch interessante kritische

Bemerkungen, die jedoch meistens in die Charakteristik der Philosophie (im I. Bande) verarbeitet sind. Wir gehen daher sogleich zu den Jahrgängen 1805–1808 über, womit sich die zweite Epoche der Fragmente schließt.

1805.

Es ist eine fortgehende Tradition des wahren Idealismus seit Christus in den Kirchenvätern und Scholastikern — aber nur schwach in den ersten, wegen ihrer synkretischen Philosophie: die Schöpfung aus Nichts, die Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt läßt sich nur durch den vollendeten Idealismus erklären. Inconsequenz einiger Kirchenschriftsteller (z. B. Tertullians), damit Aristoteles oder Plato's Philosophie ganz verwerfen zu wollen (Trennung der Philosophie und Religion fällt auf sie selbst zurück — indem sie eben dadurch schlechte Philosophen sind). Das Alter der Tradition eines vollendeten Idealismus und idealischen Kosmogone wird auch dadurch klar, daß Spuren davon in allen Mythologien sind.

Alles Entstellte in der christlichen Religion nur aus dem Mißverhältniß zur Politik und zur Philosophie.

Aus Mangel an wahrer Philosophie kommt die Intoleranz gegen die Mystiker, die dadurch gezwungen wurden, Sektirer — nicht mehr Philosophen — zu werden.

Die wahre (ideale) Philosophie soll zugleich seyn ein genetischer Dualismus und ein positiver Realismus.

Der Lehre: Gott ist die Liebe ist grade entgegengesetzt die Lehre: Gott ist schlechthin unbegreiflich.

Eine gründliche Kritik der Vernunft dürfte grade auf das entgegengesetzte Resultat führen, wie die kantische; nicht daß die transcendente Idee ein Schein sey, der aus der Natur der menschlichen Vernunft entspringe; sondern daß sie (jene Idee) als über die menschliche Vernunft hinausgehend, ihr durch Offenbarung mitgetheilt, von ihr aber sehr bald mißverstanden sey.

Es heißt die Offenbarung herabwürdigen, wenn man sie nur als Mittel braucht, die Skepsis niederzuschlagen — da sie vielmehr das geben soll, was der Mensch durch eigne Vernunft nicht erreichen konnte.

Woher die sonderbare Neigung des menschlichen Geistes zu Abstractionen, die eigentlich doch unnatürlich ist? Der leere Raum z. B. ist recht eigentlich wie der Geist der Nichtigkeit; die verkehrte Philosophie ist zu künstlich, zu tief und übermüthig verkehrt, als daß sie bloß der Schwäche der menschlichen Vernunft zugeschrieben werden könnte. Vieles darin ist dem Einfluß eines bösen Geistes zuzurechnen.

Die Selbstvernichtung, die der Philosophie in allen ihren Gestalten anklebt, ist ihr zu tief eingegraben, als daß dieß nicht wesentlicher Charakter seyn sollte — ihre Bestimmung. — Sie muß endlich aufhören und sich zersetzen.

Den eigentlichen Wendepunkt der neuen Philosophie machen diejenigen Skeptiker, welche zugleich Mystiker waren und Glauben und Offenbarung empfahlen.

Aus der abstracten Philosophie der Scholastiker mußte die subjective, individuelle hervorgehen, wo jeder auf seine Weise eine Philosophie versuchte, bis man endlich zur populären, dem Pöbel angemeßnen französischen herabsank.

Die alte Philosophie war organisch und systematisch in ihrem Gange — bei den Neuern aber ist alles noch sehr verworren.

Die Vernunft ist die formelle Ichheit ohne Liebe. Das bloße Seyn ist Wirklichkeit ohne Leben.

Die Vernunft ist die eingebildete Ichheit, die der Liebe vergessen hat, falsche willkürliche Einbildung der Ichheit als eines Ganzen.

Die alte Offenbarung hat man mißverstanden; die evangelische aber fast gar nicht beachtet und benutzt in der neuern Philosophie.

Die Einheit der Vernunft ist nicht aus ihr selbst abzuleiten, sondern nur aus Erinnerung, also ist die Vernunft

nicht Quelle. Einheit ist ihr einziger Grundbegriff — übrigens ist sie bloße Bestimmbarkeit — Verbindungsfähigkeit.

Wie ist aber der Prozeß der Offenbarung zu erklären? — als ein lebendiger. Das Seyn ist bloß ein erloschenes Werden; dieses ist wohl richtiger zu sagen, als das Seyn sey bloß die Gränze, der Anfangspunkt des Werdens. — Dadurch daß der Realismus das Werden läugnet, und das Seyn sagt, streitet er in seinem Hauptzwecke, die Empirie zu vertilgen, mit sich selbst. — Der Begriff des Seyns ist ganz aus dem Gebiet des Endlichen (Passiven) und Empirischen. Das Unendliche setzten die Alten so herab, weil sie es mit dem Unbestimmten gleich setzten, da es doch vielmehr unendlich bestimmt ist; bestimmbar nicht nur, sondern auch bestimmend und bestimmt ist.

Die Vernunft ist die in sich reflectirte Einbildung ohne Liebe. — Warum sie sich so auf die Begriffe wirft? — weil diese das objectivste sind — weil sie nichts Aeußeres und Sinnliches enthalten, ohne Stoff sind. Eine außerweltliche Ursache der Welt ist überdem der Vernunft gar nicht so gemäß, als Pantheismus, streitet vielmehr gegen die Einheit derselben.

Der negativen, sogenannt natürlichen Theologie, abgesondert von positiver Religion, blieb nichts übrig als Ontologik und Logik; wozu das griechische Erbtheil von Dialektik und Rhetorik kam.

Philosophie, die nun weiter ginge vom Glauben an Christum aus, wäre wohl ein Philosophiren im Geiste des Wortes; wo Christus und Glaube schon vorausgesetzt würde, und nun weiter fortphilosophirt.

Das Christenthum ist grade darin, daß es von Christus ausgeht, eine idealistische und göttliche Religion.

Jede mögliche neue Religion ist im Christenthum schon a priori mit umfaßt; daher ist es Thorheit eine neue Religion stiften zu wollen. — Die subjective (formlose) Reli-

gion des Gefühls ist irreligiös, als individuell und egoistisch, läßt sich daher leicht widerlegen.

Die scholastische Philosophie war eine Christianisirung der Philosophien, so wie die romantische Dichtkunst eine Aneignung und Verwandlung der nordischen Mythologie. — Ist aller Glauben durchaus willkürlich und moralisch, so läßt sich auch die katholische Disciplin der Kirche über den Glauben rechtfertigen; es ist hier gar kein Zwang.

Ein sehr edles Princip lag der Einverleibung des römischen Heidenthums und des Judenthums in die katholische Religion zum Grunde; beides ward dadurch ganz verwandelt, und aufs geistige umgedeutet. An dieser Bedeutung, an diesem Geist lag alles, jede Form ward willig angenommen und dahin gelenkt. Das ist die organische, assimilirende Kraft des Christenthums.

Die Eintheilung in Realismus, Idealismus, Mysticismus ist auf die Scholastiker wohl gar nicht mehr anwendbar. Sie sind alle Idealisten als Christen und als Aristoteliker. — Es muß hier also ein anderes Princip der Eintheilung gesucht werden. Besondere Autorität haben unstreitig die von der katholischen Kirche förmlich geheiligten: Augustinus, Bonaventura und Thomas.

Bei der Selbstbeschränkung des Denkens durch den Glauben kommt es gar nicht auf das Maaß des schon Gedachten an, da das Denken ja doch kein Ende hat; sonach kann man, wenn nur die Fülle der Liebe da ist, auch gleich mit dem Glauben anfangen, und in der Religion die Philosophie entbehren; das scheint die Meinung mancher Religiösen. Im Verein mit Philosophie erscheint der Glauben mehr als letzter Schlußstein.

War die christliche Philosophie, besonders die des Mittelalters, vielleicht ein solcher mysteriöser Idealismus, wo man denn freilich, wie meistens zuletzt, nur allein an die Hülle sich gehalten hätte?

Große Aehnlichkeit des Bonaventura mit Dante und

Petrarca, ganz dieselbe Bilderart. Höchste Süßigkeit wie im Petro Perugino. Gänzliche Verschiedenheit von Thomas. Höchste Stufe der orientalischen Bildlichkeit und evangelischen Süßigkeit. — Bonaventura ist eigentlich ganz Dichter; es fehlt nur das Metrum; in seinem ganz eignen Styl (gebildet nach den orientalischen Bildern und der eignen Süßigkeit katholischer Hymnen), auch italiänische Worte; die Aehnlichkeit im Styl mit Dante ist wirklich groß, nur ist er milder. — Der Italiäner sehr kenntlich im Bonaventura, im Thomas aber gar nicht.

War Dante ein Anhänger des Thomas oder des Bonaventura? Als Ghibelline schon mußte er wohl mehr Franciscaner seyn, in der Opposition gegen den Papst.

Alle die größten Männer ganz zu einer Zeit — im Zeitalter Friedrich's II. Dieses war ein Zeitalter der Revolution — alles so schnell als wichtig — dasselbe was späterhin das Zeitalter der Reformation war. — Albertus viele Schriften gegen unerlaubt magische Künste und Wissenschaften sehr wichtig für den Geist der Zeit. — Die kühnsten Ketzereien (Averristen — Manichäer — Materialismus des Dirando) zur selbigen Zeit. — Diese Revolution war ganz geistig, — die neue Revolution bloß körperlich und äußerlich.

Albertus — Thomas — Bonaventura — Dante die großen Riesengeister des Mittelalters und der katholischen Litteratur. — Scotus ein Uebergang — Ockan, — Durandus wohl schon die entartete Nachzeit, wie Abaelards die entartete Vorzeit. — Dionysius Areopagus ist in Bezug auf diese frühere Entartung sehr wichtig.

Die sogenannten spiritualen Franciscaner waren eigentlich die frühern, bessern Protestanten; ihre Vergötterung des h. Franziscus und Lehre von dem neuen Weltalter des heiligen Geistes und Evangelium Francisci enthält das Kühnste der alten großen Ketzereien. (Drei Epochen der Geschichte nahmen sie an — die alte des Vaters — dann die des Sohnes und dann die zukünftige des heiligen Gei-

stes) *). Die Scotisten waren auch Franciscaner, schon darum der größten Aufmerksamkeit würdig. Scotus wohl ein Versuch, auch in der scholastisch-philosophischen Subtilität (welche Thomas der Dominicaner zuerst aufgebracht hatte), das Tiefere aufrecht zu erhalten.

In ihrer Ausartung gaben die Franziscaner Anlaß zur Reformation.

Als ärgerliche franziscanische, vermuthlich philosophische, sehr interessante Schrift angeführt **): Introductorium in evangelium aeternum (anno 1250) und Albigis liber conformitatum S. Francisci cum Jesu Christo (1385).

Der Pantheismus oder Realismus ist der Tod der höhern Philosophie. — Der vollendete Mysticismus (in Jak. Böhme, wo unendliche Fülle und Freiheit ausgedrückt, und alles in Leben und Geist aufgelöst ist), hat nur den einzigen

---

*) Man hat bisher noch wenig darauf geachtet, daß diese Geheimlehre schon in Mahomeds Grundansichten lag, da er nämlich das Judenthum als patriarchalische Basis und gleichsam aus der ersten Potenz hervorgegangen betrachtete, das Christenthum dagegen als das Reich der zweiten Potenz, des vermeintlichen Sohnes Gottes, in der That aber als eines göttlichen Gesandten, dessen Stiftung immer als eine nicht zu überspringende Stufe gelten mußte, welche auch jüdische Proselyten des Islam durch die Taufe zu bezeugen hatten, bevor sie als Moslemin anerkannt wurden; er selbst endlich besaß nach seinem Wahn die Gewalt und das belebende, beseelende Princip des heil. Geistes, das Paraclet, und von ihm geht aus das Reich der dritten Potenz, welches nach allen Seiten hin alles verzehren sollte mit Feuer und Schwerdt und alles Alte im Blut abwaschen und erneuern. Es ist hier noch vieles näher zu erforschen übrig und die Lehre von den drei Weltaltern, so wie alle verborgene Wissenschaft und Kunst des Mittelalters hängt wohl noch durch ganz andre Fäden und Gewebe mit dem Mahomedanismus zusammen, als man bisher ausgemittelt und ans Licht gebracht hat. W.

**) Das Evangelium aeternum wird auch dem Abt Joachim zugeschrieben. Genauere Auskunft darüber in Engelhards kirchenhist. Abhandlungen. I. B.

Fehler, daß er unverständlich ist; die vollendete und die werdende Welt sind darin vermischt.

In Plato sind doch nur armselige Aussichten auf Fülle und Individualität.

Spinoza's Substanz ist wohl ganz eigentlich das böse Princip, so daß er den Namen Atheist im schlimmsten Sinne verdiente.

Spinoza der vollständige Inbegriff des Irrthums — aber eben darum doch eine Stufe der philosophischen Lehrjahre; denn der Mensch wird oft grade dadurch zur Wahrheit geführt, daß er den Irrthum ganz zu Ende treibt.

Ist das Ding nur Hülle des Du, so ist es nur Bild von diesem, oder Erweckung von etwas Verlornem im Ich, Veranlassung des Erinnerns oder des Ahnens; was wir nicht durch Denken finden können, das muß durch die Dinge in uns zur Erinnerung geweckt worden seyn, das wissen wir nur durch Erinnerung.

Fichte's Setzen ist nur praktisch, nicht moralisch — das moralische Setzen ist das Glauben.

Schon das Setzen von Fichte ist realistisch und führte ihn wieder zur Substanz; denn was heißt es als beharrlich constituiren?

Daraus, daß unser Wissen vors erste wenigstens subjectiv sey (seinem Anfang nach), folgt, daß der Anfang der Philosophie von uns selbst zu machen sey.

Fichte's großer Fehler ist, daß er gleich im Anfang dem Realismus viel zu viel einräumt, auch in der Form. Ein Grundsatz ist gleichsam eine philosophische Substanz. (Anspielung auf Spinozismus ꝛc.). Auch die Methode ist nicht synthetisch. — Wie aber wäre sie zu charakterisiren?

Fichte's Unverständlichkeit rührt wohl daher, daß seine Methode oft die des Mystizismus, wenn gleich sehr empirisirt, ist. — Seine so äußerst unverständliche Sittenlehre ist ein Mystizismus über die Praxis. — Was bei mir Moral heißt, kommt gar nicht darin vor.

Speculation ist zugleich Divination — schließt dieselbe mit ein. — Der Standpunkt der Construction schon viel höher als der der Reflexion.

Wissenschaft im gemeinen Sinne ist erstorbene, erloschene, starrgemachte, bloß praktische Philosophie.

Ganz unbekannt ist uns noch, welche Entwicklungen im Bewußtseyn selbst hier auf Erden möglich sind, welche selbst uns noch ganz unbekannte Kräfte des Bewußtseyns sich auf einer höhern Stufe enthüllen und zeigen können, (welche höhere Stufe durch innere Schönheit und Frömmigkeit erreicht wird).

Wie der physische Mensch zu Grunde gehen würde, hätte man nicht den entsetzlichen Schmerz, sondern ein bloßes geistiges Mißfallen beim Krankseyn oder bei anderer Zerstörung; so müßte die moralische Welt auseinander fallen, wenn die auch noch so lautere philosophische Religion die einzige bleiben sollte; da wäre es schwer, daß das Gute in der Welt siegte. — Ist der Satan philosophisch gewiß? — oder offenbart zur Warnung? — Es scheint fast auch das Erste. Aber in welcher natürlichen Philosophie findet er sich schon? — Glaube an den Vater und König, an Himmel und Hölle ist nothwendig für die sittliche Welt.

Wahrscheinlichkeit einer großen Revolution im Bewußtseyn im Augenblick des Todes; bei vielen erwacht die Erinnerung der ersten Kindheit wieder, bei andern geschieht ein Blick in den Zusammenhang unsrer Seelen mit denen der Eltern und Geliebten; ein Blick in die geheime Werkstätte der Seelenläuterung; Vorbereitung zum Tode ist daher für uns selbst die rechte Aufgabe der Religion — nach objectiver Uebereinstimmung aller Frommen.

Sterben ist nicht ein Entschlummern, sondern ein Erwachen des Geistes.

Es giebt kein anderes höheres Bewußtseyn als durch das Gewissen, welches allein die Liebe vermittelt.

Das Wesen des Schönen ist die göttliche Bedeu-

tung, es gilt nur diese; wessen Bedeutung nicht göttlich ist, das ist nichtig oder unbedeutend.

1806.

Leibnitz hat das Ungeheuer der Logik gebändigt, indem er die beiden Grundsätze beschränkte. — Die ratio sufficiens ist der ratio completa entgegengesetzt — läugnet sie, d. h. läugnet die Nothwendigkeit. — Der Grundsatz des Widerspruchs ist nicht eine Ableitung, sondern eine Begränzung des Grundsatzes der Identität: a = a. Der letzte abstrahirt von Zeit und Raum, der erste setzt eine bestimmte Zeit und Raum. — Das heißt also: der Grundsatz der Identität gilt — nur im Gebiet des Endlichen oder: Beharrlichkeit findet nur im Endlichen Statt.

Wäre das Unendliche beharrlich, so gölte es wohl a = a; aber dann gäbe es kein b.

Ist alles unendlich, so entsteht freilich eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten — aber ohne Widerspruch, wenn man nicht den Begriff der Substanz einmischt.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles nichts anders ist, als der erste Brouillon einer gesammten Philosophie. — Die scholastische Philosophie löste sich zuletzt ganz in Abstractionen auf; dieses ist der natürliche Gang der Philosophie — wenigstens der Europäischen; aber schon im Plato und Aristoteles liegt der Keim dazu. Welches ist das Gegenmittel dagegen — Verbindung der Philosophie mit Historie — daun mit Poesie — und mit Religion.

Hatten die ältesten Menschen eine unmittelbare und höhere Naturkenntniß, weil sie noch alles in Gott sahen, so kann durch Religion der Rückweg eben dahin gefunden werden; aus der Naturphilosophie aber kann die wahre Religion nicht gefunden werden; wohl aber umgekehrt durch die wahre Religion und Theologie, endlich die höhere Physik.

Die hohe Bedeutsamkeit der Elemente ist ebensowohl Princip und Kriterium des Idealismus, als die Vernichtung der Substanz, und das Primat des Ich. Denn Ele-

ment ist ja eben die Indifferenz des Geistigen und des Körperlichen.

Die Verbindung der Philosophie mit Historie schon im Augustinus; die nähere Verbindung mit Poesie und Religion im Bonaventura.

So lange noch die Dreieinigkeit das Ideal der Philosophie ist, erstreckt sich auch noch die Philosophie des Mittelalters — also Reuchlin, Mirandola — noch dazu gehörig. Das Anschließen an orientalische Philosophie war doch nur Nebensache.

Die Dreieinigkeit enthält wohl auch das ganze Geheimniß der Naturphilosophie; man muß es auf den Willen und die Liebe beziehen. Die neuplatonische Dreieinigkeit ist ganz verschieden von der christlichen; die christliche Dreieinigkeit der Liebe wird auch selbst von vielen Christen nicht verstanden und die der Platoniker dafür untergeschoben.

In der Empirie ist ein Mysterium — aber ein leeres — und weil es hier nichts absolutes giebt — eine endlose Reihe von Unbegreiflichkeiten — namentlich im scientifischen Empirismus.

Von Locke bis Fichte ein Aufsteigen von Empirie durch Skeptik zum Idealismus. — Aber dieser jetzige Idealismus ist der allerböseste und schlechteste. —

Die Vernichtung des Begriffes der Substanz führt nothwendig mit sich, daß die Philosophie kritisch seyn muß. Giebt es einen ursprünglich angebornen Irrthum, der in neuen Gestalten und höhern Potenzen oftmals wiederkehrt, so kann man nur durch Kritik zur Philosophie gelangen.

Fichte's Realismus beweist, daß Hochmuth nicht im wahren Idealismus beharren könne — unvermeidlich zum Realismus führe. — Der göttliche, künstliche und natürliche Idealismus muß verbunden werden, dann giebt sich alles von selbst. — (Giebt es aber nicht noch einen vierten katholischen Idealismus?).

Ist diese Ansicht des Idealismus richtig, so müßte auch die ganze Behandlung der Philosophie religiös seyn.

Der Idealismus kann die böseste Philosophie seyn und auch die allerhöchste und beste. (Christus selbst ist der höchste Idealist). Die alte Philosophie ist ein stetes Sinken; die neuere theils ein Schwanken zwischen europäischer Natur und orientalischer Tradition (Ebbe und Fluth), theils ein Kampf zwischen dem guten und bösen Idealismus (zwar Gott als das Ideal erkennend, dieses selbst überall die absolute Ichheit und Vernunft).

Fichte's Ich, das sich durch Willkür selbst in Nothwendigkeit verwickelt, ist mein Feuer, die Schellingsche Indifferenz ist das Wasser.

Die Zersplitterung der Schule der Idealisten war gut, um das Richtige einer Religion aus Menschenkräften einzusehen.

Sie reden immer von der vollendeten Seligkeit auf der Höhe des reinen Gedankens und sind dabei immer mürrisch und übler Laune.

Das sich selbst beschränkende Denken ist Glauben — Weisheit oder Verstand — aber nicht das sich aus äußern Gründen beschränkende, welches auch eigentlich kein rechtes Denken ist, gehört nicht hieher.

Die Empfindung ist das Centrum des Bewußtseyns; das bloße Bewußtseyn der Ichheit — wird durch den Willen unendlich verändert — dann entsteht Gewissen und Begeisterung — beide zusammen erhöhen das gemeine Selbstbewußtseyn zur Besonnenheit. — Erst durch den Willen geht der Sinn für das Unendliche auf; — es entsteht der Verstand.

Gefühl und Verstand sind gleichsam in Wechselwirkung für die Philosophie. — Ohne Gefühl giebt es keinen Verstand — ohne Verstand ist das Gefühl unmittheilbar.

Zwischen diesen beiden Gegensätzen schwebt der Geist der allein wahren, befriedigenden Philosophie mitten inne. Das Häretische zerstört aber nicht nur den Verstand, sondern nächstdem selbst das Gefühl, wie der Stolz die Liebe.

Anschauen heißt sich als ruhend oder substantiell vorstellen; denken als beweglich, unendlich beweglich; begeistert, als genetisch in der Mitte.

Das Hauptresultat aller bisherigen Untersuchungen ist, daß philosophische Freiheit nichts anders als ein vorübergehender Zustand der Krisis, Gährung und Gebährung neuer Gestalten seyn kann.

Was man Willen nennt, ist gar nicht Wille, sondern nur ein Gemisch von Trieb und Vernunft. — Aller Wille fängt an und entsteht durch die Ergebung. — Das Gute und Böse ist im Bewußtseyn durch fortgehende Potenzen geschieden.

Eine abgesonderte Religion der Natur giebts nicht — denn die Natur ist nur im Geist der Liebe verständlich; der Wille ist weit über alles das erhaben. — Der Indifferentismus ist jetzt freier, und darum nicht so leicht abzufertigen; er läßt die Idee der Religion, die er aber ganz innerlich nimmt, und die Nothwendigkeit und Schönheit des äußern Cultus dahin gestellt; jeder Einzelne solle den Cultus, worin er geboren, so edel nehmen und machen, als er vermöge; das Positive seiner väterlichen Religion idealisiren gleichsam, wie ein Kunstwerk.

Es giebt nur zwei Offenbarungen, eine natürliche des Lebens, und eine übernatürliche des Todes, oder der Andacht.

Wir kennen Gott eher und klarer als uns selbst. — Das erste ist unmittelbar, das letzte nur mittelbar.

Wenn die wahre Erkenntniß Gottes (nach Reuchlin) auf einer reellen Verbindung mit der Gottheit beruht, so ist es auch gar nicht zu denken, daß der rechte Glauben oder das höchste Wissen eine bloß müßige nur theoretische Kenntniß seyn sollte; es muß auch praktische Folge haben — also wunderthätig seyn. Aber wie ist nun die Sphäre dieser Wunder zu bestimmen? — Das größte aller Wunder ist unstreitig die Heiligkeit — übrigens wäre wohl ein partielles Aufheben der Naturgesetze zu statuiren, oder Verstärkung der höhern göttlichen Naturordnung gegen die niedern — was in Medicin

und Rhetorik auf verschiedene Weise der Fall seyn dürfte. — An der wunderthätigen Medicin der Apostel und Christen ist gar nicht zu zweifeln.

Wie sollte der, den der Vater eines Anhauchs, eines lichten Anblicks würdigte — wohl sterben können? Ebenbild Gottes ist Unsterblichkeit.

Die Unsterblichkeit ist das große Evangelium für unser Zeitalter. — (Wie es dasselbe auch im Entstehen des Christenthums war) *).

Ohne Religion zu leben, ist so traurig als unglücklich. — Die katholische ist die einzige, die man ergreifen kann, unstreitig wenigstens die bessere. Die todte Erstorbenheit und Erschlaffung, die auch in der katholischen Welt sich jetzt sehen läßt, ist keineswegs ein Grund nicht überzutreten, sondern im Gegentheil eine Hoffnung mehr, sie werde durch die Neubekehrten neu belebt werden, wie dieß mit so manchen Kirchenvätern der Fall war. —

Nichts ist weniger allgemein wahr, als die behauptete Indifferenz der mythologischen Religion gegen die andere; der Haß der intellectuellen und mythologischen Religion ist gegenseitig — z. B. zwischen Aegyptern und Persern, Verfolgung der Juden durch die macedonischen Syrer; auch von den Römern, noch ehe das Christenthum entwickelt war.

Ein sehr scheinbarer Einwurf gegen die Religion ist die Erscheinung eines gar nicht antireligiösen oder bloß poetischen Lebens bei den Griechen und heidnischen Deutschen, da Mythologie von Religion abgesondert war, als höchste Blüthe des europäischen Lebens; aber wie schnell sind auch die Griechen gesunken, weil es an dem besten Theil fehlte; und wie viel schöner ist das deutsche Mittelalter als jene älteste noch heidnische Zeit.

Thöricht ist die Meinung derer, die da sagen, die Lehre, die allein Heil bringt, sey zwar durch Christum in die Welt gekommen; aber jetzt könne man auch ohne die Gemeinschaft und die

*) Wer Gott sieht, sagten die Alten, der muß sterben; hier gilt umgekehrt: wer Gott ansieht, der lebt. W.

Gebräuche der Kirche und ohne Verehrung seiner Person das Wesentliche seiner Lehre halten, seiner Bestimmung genug thun. — Die Kirche allein ist das Gefäß jener Lehre, und diese heilige Gemeinschaft zu zerreißen, die schlimmste aller Thaten.

Die scheinbar milde Irreligion, welche die Philosophie für die gelehrten und höhern Stände bestimmt, und die Religion des gesunden Menschenverstandes für das Volk ist schlimmer als die wild zerstörende Irreligion.

Die höhere Philosophie ist selbst schon Theologie, und die niedere ist nichts als Logik.

Der Glaube und die Liebe sind der doppelte Quell der katholischen Philosophie.

Auch die Lehre von den letzten Gründen des Wissens muß ganz nach der katholischen Ansicht entschieden werden. — Das Gefühl ist die einzige Quelle des Wissens; Verstand das einzige Werkzeug. Das Fehlerhafte der Vernunft liegt in der Abstraction — nicht in der Verbindung und Vereinigung. Nur durch Gefühl kann man sich die Offenbarung aneignen; und auch die transcendente Erinnerung ist als Abstraction leer und nur als Liebes-Gefühl reell und positiv.

Das unmittelbare Ergreifen der Wahrheit (καταλήψις) — intellectuelles Anschauen liegt im Idealismus, als Gegensatz gegen die Skeptik. — Aber volle Freiheit kann nur im Katholizismus mit Willen und Liebe zugleich ergriffen werden.

Der Skepticismus ist der Grundfehler der europäischen Philosophie. (Unglaube — geheimes Zweifeln, was jeden kräftigen Glauben lähmt).

Der Skepticismus ist ganz zu verwerfen, oder wenigstens ist seine Rolle jetzt ganz ausgespielt durch Voltaire, Hume, Kant. — Der gemäßigte, gemilderte Skepticismus ist gar nicht das, sondern ist Empirismus. — Der absolute Skepticismus ist ein verzehrendes, fressendes Princip (wie sich selbst an Plato zeigt). — Der Pantheismus ist für unser Zeitalter hie und da der Eingang zur Wahrheit geworden, wird er aber nicht poetisch, sondern scentifisch genommen und mechanisch, so führt er zur falschen Naturphilosophie und Astrologie.

Wird er aber poetisch genommen (wie in Novalis und meinen Ideen), so führt er 1) zur Religion der Religionen, alles ohne Ausnahme, 2) bei weiterm Forschen zum Unterscheiden der wahren und der schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen.

Was kann aber nun die Skeptik besiegen? — Leicht ist es, sie durch sich selbst zu besiegen — aber dadurch wird kein Glauben erzeugt. Es giebt nur zwei Organe des höchsten gläubigen Wissens d.h. des Begriffs der wahren Dreieinigkeit: Gebet (Messe) und Predigt — Gebet und göttliche Rhetorik für uns und andere. — Aber es braucht nicht grade eine Predigt der äußern Form nach zu seyn. Auch ein System kann die symbuleutische Kraft haben; kann ein rhetorisches Kunstwerk seyn; vielleicht war dieß sogar der Fall bei manchen der griechischen Systeme in Prosa, namentlich bei den platonischen Schriften. — Sollte unter den Werken der Kirchenväter und Scholastiker keines seyn, was diesem Zweck entspräche, und Vorbild der Form seyn könnte?

Der falsche Glauben ist der durch Willkür nach Vernunftgründen von der Nützlichkeit oder Pflichtmäßigkeit einer Meinung. — Der wahre Glauben ist das sich selbst beschränkende Denken aus Liebe. — Jeder Glaube setzt also wohl eine Offenbarung voraus. — In der Vernunft ist nichts wahr, als der Inbegriff der unendlichen Einheit; dieser aber ist nur durch Erinnerung erklärbar, eine natürliche und nothwendige Offenbarung. — Aus der doppelten Art des (wahren und falschen) Glaubens entsteht das (wahre und falsche) Wissen. Das sich selbst beschränkende Denken ist Weisheit oder Verstand, das erst durch die Liebe und den Glauben entsteht — und das einzige Werkzeug der Wahrheit ist, wie Offenbarung die einzige Quelle.

Man kann wohl fast sagen: es ist (unter den Gebildeten) keine Religion mehr vorhanden, — und nur ein Gott kann sie wieder schaffen, (der Mensch vermag es nicht); sieht man

nämlich darauf, daß selbst der Katholik selten die Mysterien des Christenthums versteht. — Es sollte im Katholicismus noch ein höheres mystisches Christenthum geben; und dieses ist meist verschwunden — aber der Katholicismus ist das beste, ja einzige Gefäß dafür, was noch ganz da steht.

Die Kirchengeschichte fließt im Grunde zusammen mit der Geschichte der Philosophie; und ist zugleich der wahre Centralpunkt der sogenannten Weltgeschichte. — Weltgeschichte und Geschichte der Philosophie (die höchste der Litteraturgeschichte) kommen hier in Eins zusammen.

Die Geschichte der Kirche müßte nach Augustinischer Art schon vor dem Christenthum anfangen in Beziehung auf die Vorbereitungen (ecclesia ante ecclesiam). — Die Philosophie ist bis jetzt im höchsten Grade unvollkommen; um eine bessere hervorzubringen, ist das Erste der katholische Glaube, dann ein vollständiges Studium der Geschichte der Philosophie und drittens die poetische oder idealistische Begeisterung.

Die Erhaltung der Einheit der Kirche (daß sich das Christenthum nicht ganz in Ketzereien auflöste), ist fast noch wunderbarer, als ihr Sieg über die Neu-Platonische Dämonen-Religion. — So wird dann auch wohl jetzt das geschehen, was Vielen unwahrscheinlich ist: nicht eine neue Religion wird entstehen, sondern die katholische wird mit neuer Gloria sich erheben und wieder auferstehen.

Das alte Christenthum ist in der katholischen Religion nicht mehr geändert worden, als nothwendig war, wenn die Mysterien der ecclesia pressa eine öffentlich anerkannte und herrschende Religion werden sollten.

Sehr wichtig, daß die ältesten Christen ihre Processe unter sich durch Schiedsrichter ausmachten — und daß die Bischöfe auch selbst eine Criminalgerechtigkeit ausübten durch die Kirchenbuße; dadurch sonderten sie sich ganz ab vom übrigen

Staat und dadurch hatte auch ihre Geistlichkeit eine in der That weltliche Macht.

Die Inquisition ist ein bloß bürgerlicher Gegenstand; steigt der Despotismus bis zur Vernichtung aller persönlichen Freiheit, so scheint die Insurrection erlaubt. Die Könige haben daher jene meist als politisches Werkzeug mißbraucht (Ferdinand der Katholische und Philipp II.). — Wäre die Macht der Päpste vollkommen, wie sie seyn sollte, so würde die Inquisition nicht nöthig seyn; sie ist an die Stelle der Excommunication getreten, da diese ihre Kraft verloren hatte.

Nebst der katholischen und germanischen Vergangenheit ist noch ein dritter fester Punkt nöthig zum Hebel meines Wirkens; dieß ist die Zukunft. Die irdische Erscheinung des Sohns als Weltrichter d. h. die gänzliche Scheidung des Guten und Bösen. (Dieses, welches sich in andern nur schwächer findet, wohl meine natürliche Inspiration). Zu diesem Ziele muß schon von jetzt an hingearbeitet werden. — Die fernere Zukunft ist das Reich Gottes, der himmlische Frieden auf Erden.

Vergleicht man die Art, wie Christi Jünger an ihn glaubten, mit der, wie z. B. an Mahomed geglaubt wird von seinen Anhängern, so ist der Unterschied der Wahrheit und der Lüge klar. —

Sich bloß leidend Gott hinzugeben, wie im Islam und dessen Fatalismus; dann aber alle Handlungen durch den Naturtrieb bestimmen zu lassen, ist durchaus unchristlich — und sehr ungöttlich.

Eigentlich giebts nur drei christliche Gemeinden im philosophischen Sinne — die Manichäer — Katholiken — Socinianer, welche mit den drei Arten des Idealismus zusammenhängen. Das System der Manichäer, den Demiurgos für einen bösen Geist zu halten, führt zur falschen Naturphilosophie und Astrologie, und zu den dunkeln Künsten. (In Jak. Böhme noch einige Spuren). — Der Socinianismus hängt wesentlich mit dem eigentlichen Idealismus zusammen: stolze Freiheit, die selbst Gott seyn will. — In

diesem System muß das böse Princip ganz geläugnet, und für bloße Täuschung gehalten werden; da heißt es dann: sollte der Vater der Lügen nicht selbst eine Lüge und Täuschung seyn. — Fichte und Schleiermacher sind Socinianer, eben so gut als Lessing — der auch so geendigt hat, trotz seines anfänglichen Vorurtheils.

Luther stellte den Glauben so auf die Spitze, daß er sich fast selbst zerstört.

Die religiöse (heilige) Schrift muß auch religiös gelesen werden. Das innere, erleuchtete, mystische Verständniß der Bibel hängt daher nothwendig mit dem katholischen Glauben zusammen. — Die kritisch-philologische Exegesis ist ganz zu verwerfen.

Es ist durchaus unmöglich, daß eine Sectirerei aus dem Geist der Liebe und wahren Andacht entstehen kann; es ist allemal Stolz und Hochmuth; — denn die Liebe bleibt ja doch frei und hat Ergebung und Gehorsam zur natürlichen Folge.

Die Katholiken haben seit der Reformation in einigen Punkten den Buchstabenglauben an die heilige Schrift angenommen.

Nichts ist unrichtiger, als zu glauben, die Moral der Protestanten sey strenger, als die katholische. Die scheinbare Strenge jener, wo sie sich noch findet, ist doch nur ein splendidum vitium, da sie sich einzig auf Hochmuth gründet.

Die Herzensgeschichte des Protestantismus ist folgende: der Zustand ist entweder — Hochmuth und Zufriedenheit mit der eignen Verständigkeit — oder Verzweiflung. — Die Verzweiflung führt zum Laster — zur Gemeinheit, wenn sie erschlafft — oder zur Philosophie. — Die Philosophie führt entweder zurück zum Hochmuth oder zu Glauben und Liebe — zur Religion und Poesie.

Sehr gefährlich ist die jetzt bei manchem herrschende Ansicht, daß die katholische Kirche in dem jetzigen Unglück ganz zur evangelischen Einfalt zurückkehren und vorzüglich wohlthätig und menschenliebend seyn müsse. Wenn die Religion nicht die

Philosophie und höheren Künste und Wissenschaften dem Atheismus entreißt, so ist ihr Untergang bei uns gewiß. Schon die Trennung der Religion und Philosophie in Frankreich beweist die Schwäche der ersten; sie haben unter dem Concordat geraubt und gemordet, wie unter dem Terrorismus.

Im Protestantismus ist weder Religion noch Cultus.

Die äußere Furcht ist allerdings schlecht und nichtig, aber die innere mehr werth als die Liebe. Dieß ist ein herrlicher Gedanke (eines Ungenannten) — so wie der von Reuchlin: Gott sey die Liebe, der Mensch die Hoffnung, Glaube das Band zwischen beiden. — Auf jene Furcht muß man jetzt um so mehr hinarbeiten, da es eigentlich das ist, was dem Zeitalter fehlt — Gottesfurcht. Davon sollte man alle Sonntage predigen. (Jene innere Furcht kann nur aus der Liebe hervorgehen). Nichts scheinbar trügerischer, als gleich und einzig mit Bewunderung der Schönheit und Güte Gottes anzufangen.

Die Demuth ist die Hauptsache bei dem Bekenntniß der Religion. Dieß findet sich grade in den Gebräuchen der katholischen Kirche und auch in dem öffentlichen Bekenntniß derselben.

Das Gegentheil der Hingebung ist der absolute Egoismus. Dieses böse Princip hat sich gleich angeschlossen an das Starre, Irdische; worin es allerwärts wirken konnte und wohnen durfte. Die Tiefe und Schwere ist also seine Behausung — und so läßt sich die christliche Ansicht (von der Hölle im Innern der Erde) sehr gut rechtfertigen.

Durch Wollust *) wird gleichsam die Masse und Kraft des bösen Princips vermehrt, wie durch Gebet die des Guten.

Die katholische Kirche ist die alleinseligmachende, d. h. hier ist das köstlichste Geheimniß der Seligkeit allein ganz und unzerstört verwahrt; ohne sie würde es längst überhaupt kein

---

*) Den concentrirten Egoismus. W.

Christenthum mehr geben — und reines, reelles Christenthum giebt es außer ihr nicht. Das Ganze und die Stifter der Secten sind verdammlich, über die Einzelnen ist nur Gott Richter.

Irrthümer darf man verfluchen — nur nicht den Irrenden, das ist unanimis consensus patrum. — Dieß ist eigentlich der Geist der gesammten Kirche. — Selig wird man nur in der katholischen Kirche; — diejenigen, welche nicht in derselben sterben, werden durch das Purgatorium mit derselben (der himmlischen Hierarchie) vereint, oder bei besonderer Heiligkeit auch sogar gleich. — Die katholische Kirche ist ja nicht bloß eine irdische — die Verstorbenen gehören so gut dazu als die Lebendigen.

Katholischwerden heißt nicht die Religion verändern, sondern überhaupt nur sie anerkennen.

Es wäre widersprechend, wenn die Rückkehr des Individuums zu Gott nur individuell und abgesondert geschehen sollte, — sie muß organisch, allgemein — also katholisch seyn.

Eins der größten Wunder ist die Vergebung der Sünden; denn sie setzt voraus, was nach der falschen Philosophie selbst für Gott nicht möglich seyn soll, daß nämlich das Vergangene vernichtet oder verändert werde — was aber nach der wahren Philosophie sehr gut möglich ist, da in ihr keine strenge Nothwendigkeit gilt, und selbst das Vergangene noch gegenwärtig ist, somit wie eben im Geschehen aufgehoben und vernichtet werden kann.

In den Sacramenten wird das ganze Leben zur Pietät gebildet.

Das Sacrament eine wahrhaft göttlich magische Handlung; dieß ist die richtige Ansicht davon, und gilt von allen, nicht bloß eine symbolische.

Die sinnlichen Zeichen, die der Mensch in seiner individuellen Gemeinschaft mit Gott zum Mittel und Simbild erkieset, werden dadurch ganz aus der materiellen Welt herausgehoben und eigentlich geweihet; daher die Kraft der Formeln, der geweiheten Körper, der Reliquien, der wun-

derthätigen Bilder u. s. w. — aber allerdings findet diese individuelle Gemeinschaft nur in der wahren Kirche Statt.

Daß die Protestanten so vorzüglich an der Lehre von der Freiheit (Gnade, guten Werken rc.) und an der Transsubstantiation sich stießen — das ist daher zu erklären, weil der eigentliche christliche Begriff der Dreieinigkeit mehr oder weniger verloren und entartet war; es lag hier allerdings eine Fahrlosigkeit und Schwäche im katholischen System der spätern Scholastiker.

Die Messe ist der reinste Naturcultus durch Christum in einen göttlichen verwandelt. — Dieß ist das kräftigste Mittel, den Glauben hervorzurufen, und das ausschließend einzige. — Die Freiheit des Denkens besteht darin, daß die, welche die Pflichten des Priesters nicht erfüllen, doch die Rechte desselben genießen wollen. Nur der Geistliche kann sie verlangen. Es ist also das eigentliche Signal zur Auflösung des geistlichen Standes. — In der katholischen Religion findet das grade am meisten Statt, daß man sich ganz individuell zur Religion bildet, und jeder unendliche Fortschritte da machen kann, von Stufe zu Stufe, wie in der Kunst.

Auch ist dieß eine große Indication, daß es die magische Kraft der heiligen Worte ist, wodurch die Wandlung geschieht.

In der Messe ist die höchste Poesie, Religion, Historie und Philosophie, und insofern könnte vielleicht die Allgemeinheit derselben getadelt werden. — Wie weit erhaben ist der orientalische Schwung der Vulgata über die lutherische Uebersetzung!

Die Hauptsache in der Messe ist der Act der innern Hingebung; dadurch wird das Princip des Sohnes hervorgerufen, und geschieht also die Wandlung.

Die Hostie ist der eigentliche Stein der Weisen. Nur in der katholischen Religion geschehen Wunder — man sagt freilich durch die Phantasie, d. h. durch die Kraft des Glaubens. Aber was ist denn die Phantasie? — Sind wir es selbst? — nein, sondern die productive Kraft, der Geist.

Grade das Schönste in der geheimen Tradition der ursprünglichen Religion hat sich nur an der katholischen Seite erhalten, in der Messe; und die Protestanten haben es unsinnig zerstört.

Jesaias, die Propheten überhaupt, sind wohl die eigentlichen Vorbilder für geistliche Rhetorik und Predigt. — Daß die Katholiken keine feste Zeit für Predigten und Beichte (Buße) haben, ist viel besser und richtiger als bei den Protestanten.

Die katholische Philosophie ist eigentlich enthalten in den christlichen Mysterien, und ist identisch mit diesen. Ohne diese sind alle Arten der Philosophie falsch und nichtig, und mit dieser ist in allen etwas wahres. Der wirkliche Leib rettet die Individualität gegen die falsche Fülle, den Pantheismus.

Des Menschen Auge steht noch in unläugbarer Verbindung mit den entferntesten Nebelsternen und man zweifelt noch, daß der Weltschöpfer, der Sohn in Menschengestalt erscheinen könne. Dem Sohn Gottes ähnlich zu seyn — d. h. Erscheinung und Form desselben zu seyn — ist vollendete Gnade. — Durch das Bündniß mit Gott wird die Seele ganz und gar verwandelt. — (Die Erleuchtung und Wunderkraft fähig gemacht).

Freiheit und Glauben hängen innig zusammen; die Freiheit aber ist Christus selbst, und daher ist die Frage darnach in Rücksicht auf die Gnade unauflöslich. Der Geist folgt dann von selbst. — Die Hingebung muß unsere That seyn, sonst wären wir ganz Maschinen; die wahre Hingebung aber ist auch wieder Christus selbst.

Bemerkung. Der Jahrgang 1807 fehlt, ist ausgeliehen und nicht zurückgegeben worden, was wegen fernerer Folge der schon im Jahrg. 1806 enthaltenen vorbereitenden Gedanken zum wichtigsten Schritte des Lebens sehr zu bedauern ist. Die Jahreshefte von 1808 und 1809 waren nicht aufgefunden. Es ist zu vermuthen, daß die Bearbeitung und Vollendung des Buches über die Sprache und Weisheit der Indier die meiste Zeit hingenommen habe; in das Jahr 1809 insbesondere

aber fällt der Krieg Oesterreichs gegen Napoleon, woran Fr. Schlegel den eifrigsten Antheil genommen. Die Hefte aus den Jahren 1810—12 haben mehr nur den Charakter von Notizen. Die beiden früheren Epochen oder Lehrjahre sind vollendet; der unermüdete Denker und Forscher ist in den Kreis einer höheren Harmonie eingetreten, sucht in allen Richtungen nach Tönen, die ihr entsprechen und findet sich allmälig inniger und immer tiefer in das große, allumfassende katholische Leben hinein. — Aus diesen ersten Jahren des neuen Lebens hier nur die vollständigeren Aussprüche.

1810—12.

Durch die große Geschichte vom Abfall kommt überhaupt mehr Licht in das Ganze der Geschichte. Diese erhält erst dadurch Realität; ohne jenen Aufschluß giebt es eigentlich gar keine Geschichte, ist dieselbe durchaus nur Illusion und steht tief als Dienerin unter der Wissenschaft und Philosophie. Nach jener Ansicht aber ist Geschichte das Erste, System das Untergeordnete. Daher die Hebräer allein wahre Historie im Ganzen haben.

Die wahre Philosophie entspringt aus der Vernichtung der falschen; die letzte ist ein angebornes Uebel. Man kann auf diese Art die Philosophie mit einer Krankheit vergleichen, die sich nicht vermeiden läßt, und die man daher inoculirt.

Die höhere und höchste Logik sollte dazu dienen, den verkehrten Verstand in seine ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen, so daß wir Gott sähen, die Welt aber (die in ihr verschlossenen Geister) hörten. Dieses geschieht auch. Die Ascetik ist die Wissenschaft, Gott (durch ein reines Herz) zu schauen. — Die positive Mystik lehrt uns die Welt in Gott vernehmen, hören und verstehen.

Eine niedre Stufe der Logik ist also die, welche (zugleich Kritik der Vernunft) uns lehrt, das Verhältniß von Offenbarung und Vernunft richtig zu beurtheilen. Die allerniedrigste und elementarische Logik ist die gewöhnlich sogenannte,

welche mit Grammatik und Rhetorik verbunden doch nützlich seyn könnte.

Es giebt eine falsche Vernunftansicht; das ist der intellectuelle Pantheismus und Fatalismus (zuletzt bei den Calvinisten und Jansenisten), der Vernunftaberglaube; und dann einen falschen wilden Naturdienst, die Anbetung der unendlichen Thierheit *).

Seit der Reformation war die Philosophie theils eine natürliche (Bacon, Descortes, Spinoza), theils noch eine christliche. Die katholische Philosophie dieses Zeitalters findet sich fast nur bei den Jesuiten; Erhaltung der scholastischen Philosophie (Suarez). Polemisch und antitherisch war diese ganze Philosophie, daher die dialektische Schmiegsamkeit und der gewöhnliche Vorwurf der Duplicität. Die protestantische Philosophie dieses Zeitalters meistens ganz mystisch. Leibnitz hat etwas von beiden, von der jesuitischen und von der mystischen. Seine Philosophie ist im innern Wesen christlich.

Jacob Böhme's Hauptirrthum ist, daß er den Zorn des Vaters mit übertriebenen Farben schildert, oder vielmehr zu sehr von seiner Barmherzigkeit trennt. Der Gläubige und Fromme möchte zwar wohl finden, daß es keine andere Hölle giebt und keine andere Qual der Hölle, als den Zorn des Vaters (verdient zu haben und zu empfinden); für den Gläubigen und Frommen ist es auch wahr. Nicht so für den ganz Verlornen; dieser steht in gar keiner Verbindung mehr mit Gott; weiß nichts von ihm. Wäre Rettung für ihn, so würde das die erste Wohlthat der rückkehrenden Barmherzigkeit und Gnade für ihn seyn, daß er den Zorn des Vaters nach seiner ganzen Schwere und in allen Schrecknissen derselben wieder zu empfinden anfinge. Der Zorn des Vaters ist so zu sagen nur die äußerste Grenze und herbste Gestalt seiner Barmherzigkeit (Zorn ist selbst Barmherzigkeit; denn Gottes ganzes Wesen ist

---

*) Das ist kundbar geworden in der neuesten Lehre von der Rehabilitation des Fleisches. W.

nichts als Liebe; seine Barmherzigkeit mit seinem Wesen völlig Eins). — Je weiter wir uns von dem Mittelpunkte Gottes entfernt haben, desto schwerer ist die Rückkehr; denn wir können keinen der Kreise überspringen, müssen die Strafe Gottes fühlen, ehe wir seine Gnade erreichen. — Aber jede neue Stufe zum Licht ist leichter als die vorhergehende. Schützende Engel umgeben uns und Christus und seine Heiligen bieten uns hülfreich die Hände entgegen. — Der wahre Ort des göttlichen Liebes-Zorns ist also die mittlere Region, das Purgatorium; in der Hölle empfindet man wohl noch die Folgen des göttlichen Zorns, aber nicht mehr diesen selbst; denn das wäre schon ein Labsal, auch nur auf diese Weise mit Gott in Verbindung zu stehen, daß man seine strafende Hand fühlt. — Es könnte daher ein philosophischer Zweifel entstehen, ob die, welche in der Hölle sind, es wahrhaft wissen? — Sie werden allerdings ihre eigene Vernichtung ewig fühlen und sich erinnern, was sie ursprünglich waren und hätten seyn sollen, ohne jedoch dabei mit klarem Bewußtseyn von Gott zu wissen. — Schon hier auf Erden sind diejenigen am meisten in der Hölle, die derselben spotten, gar nicht an sie zu glauben, und nicht an Gott denken. Da sie aber doch von Zeit zu Zeit die überall verbreitete Anregung zu Gott unausweichlich fühlen müssen, so ist das Leben der gottlosen Menschen einem von halb wollüstigen, halb ängstlichen Träumen beunruhigten Schlafe zu vergleichen, dem ein schreckliches Erwachen beim Tode folgen wird.

Jener große Irrthum J. Böhme's, daß er das böse Princip mit in die Construction Gottes aufnimmt — den vom Sohne getrennten Vater in die Finsterniß versetzt — rührt bloß daher, daß er den ewigen Urgrund mit Gott verwechselt, oder vielmehr vereint und verschmilzt, statt beide sorgfältig zu scheiden.

J. Böhme schildert uns statt der Leiden Gottes nur die Leiden der Natur; diese schildert er aber, wie kein anderer Dichter, Weiser oder Seher sie geschildert hat. Dieß kommt ebenfalls aus dem ersten Fehler, von der Verwechselung

des ewigen Ungrundes mit Gottes Wesen. Daß der Vater zeitlich vom Sohne getrennt seyn kann, ist das große Leiden und die unendliche Verdemüthigung Gottes und dies ist das größte Unglück, welches die Welt fassen kann, aus der tief innigen Fassung desselben geht ihr die Erlösung auf.

Das Resultat der neuen deutschen Philosophie ist eigentlich die unbewußte Entdeckung des bösen Princips (der reinen Vernunft, des Absoluten) *).

Die theosophische Meinung vom Entstehen der Sinnenwelt durch den Fall des Lucifer, daß also die Sinnenwelt durchaus böse sey (eine Meinung, welche schon übereinstimmt mit der Lehre der Manichäer) hängt wieder mit jenen schon früher erwähnten vom Ungrunde und Zorn des Vaters genau zusammen.

Diejenigen Katholiken, welche die Philosophie ganz verwerfen und von der Religion trennen, führen selbst eine sehr schlechte und todte Art der Philosophie ein.

Glaube, Hoffnung und Liebe — ließe sich auch auf Philosophie, Historie und Poesie beziehen. — Glaube, Vernichtung der allein entscheiden wollenden Vernunft; Hoffnung Verstand, Bildung, Licht; Liebe, zur Neigung des Gefühls und der Phantasie. — In diesem Thema das ganze Bewußtseyn aufzulösen, alles Bewußtseyn daraus zu erklären.

Die Lebendigkeit ist das eigentliche Kennzeichen der katholischen, wahren Kirche; der vollkommene Tod bei den Griechen, nächstdem bei den Calvinisten und bei den Jansenisten bei der anglikanischen Kirche; Leben, aber ein ungezügeltes und verwildertes, bei den deutschen Lutheranern.

Großer Unterschied zwischen todter Unveränderlichkeit und lebendiger Einheit und Gleichheit des Glaubens.

Die Lebenskraft und Fruchtbarkeit der wahren Kirche zeigt sich

---

*) Des eigentlichen Ungrundes. W.

in Missionen, in Verbreitung einer eigenthümlichen christlichen Kunst, Philosophie und christlichen Staatseinrichtung. In letzterer Hinsicht ist in der bestehenden Form der katholischen Kirche unläugbar manches vom deutschen Ursprung, aber unrichtig ist es, den protestantischen Glauben für den eigentlich deutschen und vaterländischen zu halten. Aus der Lebendigkeit folgt auch die größere Corruptibilität in der katholischen Kirche; daher auch die größere Freiheit in negativen Glaubensbestimmungen, neuen Ausdrücken und in Ceremonien selbst, geschweige denn in Disciplin und Kirchenverfassung. — Die wahre Kirche ist eine lebendige — bei aller Ehrfurcht vor dem geheiligten Depositum des Glaubens wird sie nie in todte Buchstabenverehrung versinken, daher auch die Nichtigkeit der Vorwürfe von Neuerung, welche hartnäckige Buchstabenchristen, Griechen und Jansenisten ihr machen. So in Rücksicht der alten Kirchenbußen u. s. w. Ein Grundirrthum der jetzigen Aufgeklärten ist der von allmäliger Entartung des Christenthums. Als ob die Geschichte der Religion so seyn könnte, wie die der Kunst oder Wissenschaft. Auch ist dies historisch ganz falsch; zur apostolischen Zeit hat es die allerschrecklichste Entartung gegeben, und noch jetzt giebt es apostolische Männer in der lebendigen Kirche. — Eher möchte man Ebbe und Fluth finden in der Kirchengeschichte, als eine dürre mathematisch abnehmende Progression.

Der Priester ist der Conductor der göttlichen Gnade; activ ist er es im Consecriren, passiv, bloß als Conductor, im Segnen, Absolviren ꝛc.. Der Papst hat auch hier in der executiven Gewalt die obersten Functionen als Reservate für sich allein. — Die Gnade, die der Priester nicht bloß verheißt, sondern auch leitet und wirklich darbietet, muß jeder Zeit in Liebe und Reue ergriffen und angeeignet werden. — — Der Ablaß ist seiner historischen Entstehung nach schon ein Uebergang von der Buße zu den guten Werken. Jetzt sollte man gute Werke ganz anderer Art auflegen mit steter Hinsicht auf die Erhaltung der Kirche.

Die Genugthung durch gute Werke ist unzweifelhaft das

unnachläßlich Wahre, desgleichen die solidarische Gemeinschaft der christlichen Verdienste.

Die Geringschätzung der Weiblichkeit bei den Mahomedanern, so wie die Verehrung derselben bei den Christen hat einen sehr tiefliegenden Grund, wobei doch ganz wohl begreiflich ist, daß nur Männer Priester seyn können.

Die Verehrung Mariä ist gerade das höchste Mysterium im katholischen Gottesdienste (das ante omnia saecula ꝛc. und die himmlische Fülle der ursprünglichen Reinheit noch vor dem Kampf um die Vollendung). — Die höchste Stufe der Erkenntniß des lebendigen Gottes.

Die wahre Logik (wie Baco und Leibnitz sie im Sinne hatte) ist nicht die erste aller philosophischen Wissenschaften, sondern die letzte und schwerste. Sie ist eins mit der Philosophie, der Mathematik und geheimen Zahlenlehre. Dieß ist der höchste Sieg der Wahrheit über die bloße Vernunft, daß die eigentliche Bedeutung, der innerste Geist der Mathematik ganz auf einer uralten Tradition und Offenbarung beruht. Eine Tradition, welche die geheimnißvollste und letzte von allen ist.

Die wahre Philosophie in der wahren Form muß eine solche volle Befriedigung mit sich führen, und solche Widerlegung und Vertilgung oder Heilung des Irrthums, daß sie von selbst siegen muß.

Plato enthält so zu sagen die reinen Elemente aller Philosophie. 1) Die Vernunftphilosophie, welche in ihrer abgesonderten Reinheit die dialektische Kunst gebiert, 2) die Philosophie der Phantasie, die symbolische, in seinen Mythen.

Der Realismus, das scholastische Formel-System, wo die Irrthümer verkleistert und verhüllt werden, ist die schlimmste und gefährlichste aller Philosophien.

Realismus ist die Philosophie der objectiven Vernunft, wie Idealismus der subjectiven. Den Supernaturalismus erfodert die Menschheit, Staat und Kirche. Im Glauben müssen wir alle aufwachsen. Der wahre Supernaturalismus erfodert nicht bloß einen der Naturwissenschaft ganz entgegenstehenden Glauben, — sondern auch eine über alle Vernunft hinausgehende Offenbarung (die höher ist, als alle Vernunft). Der christliche Supernaturalismus ist ohne Spiritualismus gar nicht zu denken, setzt ihn überall voraus. Wie groß auch die Gewißheit und wie lebhaft auch die Ueberzeugung seyn mag im Glauben, es bleibt immer eine moralische Ergänzung dabei nöthig. Erleuchtung setzt den christlichen Glauben als das Höhere voraus; aber nie entwachsen wir ganz der Binde des Glaubens in diesem Leben. Es wird unser Leben hienieden nie ganz in Anschauung Gottes verwandelt, wie bei den seligen Geistern. Der Spiritualismus hat unendlich viele Stufen und Kreise.

Jede Philosophie, welche für den sonst unauflöslichen Knoten eine moralische Auflösung giebt, ist supranaturalistisch. — Aus dem Naturalismus streben jetzt fast alle in die Höhe zum Spiritualismus. — Im Realismus ist alle Kraft gebunden, und findet da kein weiteres Streben in die Höhe Statt. Es ist der Tod der Philosophie. Ein schlimmer Realist ist wohl Adam Müller.

Der Pantheismus schließt sich theils an den Realismus, theils an den Supernaturalismus. Das Letzte ist der mythologische Pantheismus, wie der indische. In allem Polytheismus ist etwas Positives, nicht bloß aus Vernunft und Phantasie Abzuleitendes, sondern wahrhaft Supernaturalistisches. Die historischen und mythischen Kritiker erkennen dieß jetzt wohl. Es giebt dreierlei Supernaturalismus: 1) den ursprünglichen Polytheismus, 2) den moralischen Vernunftglauben, 3) das Christenthum ꝛc. als das Mittlere und Centrum. — Der moralische Vernunftglauben könnte achtungswerth erscheinen durch seine Wirkungen auf Nation und Zeitalter; aber es artet doch, sobald dieser Glauben dogma-

tisch wird, gleich in Wahn aus; denn die bisherige Welt sey durch Offenbarung erzogen; jetzt aber sey die Menschheit reif, und es müsse nur als Vernunft erkannt werden, was bisher als Offenbarung gelehrt worden.

In dem Glauben des Gewissens bei Reinhold ist das Herabsetzen des sogenannten historischen Glaubens als auf das Zeugniß anderer Menschen beruhend, sehr hochmüthig, da er doch sonst das Ueberwiegen des Selbstgefühls als Quelle alles Irrthums ansieht. — Der Glaube an die Sendung eines Gesandten — wie das Vertrauen auf einen Vater, Meister, Freund — ist nie bloß historisch, sondern mehr moralisch. Durch den Glauben eignen wir uns die Offenbarung und Erleuchtung des Gesendeten an, und so wird der äußere Glauben durchaus in einen innern verwandelt. Doch insofern die historische Grundlage bleibt, bleibt es Glauben und Erleuchtung, nicht eigne Offenbarung.

Baader ist in der Gruft der Naturphilosophie, wie Tiresias ein Wissender unter den Schatten.

Vernunft kommt von Vernehmen. Es ist aber da kein äußeres Vernehmen im Einzelnem von Diesem und Jenem gemeint, — sondern ein inneres Grundvernehmen, das Vernehmen der Stimme Gottes, oder das Gewissen. Das deutsche Vernunft paßt also eigentlich nur für die gesunde, vom Gewissen ausgehende, durch den Glauben gebundene (nicht durchaus freie und um das eigne Selbst sich drehende) Vernunft.

Die Vernunft ist der Wendepunkt des äußern und innern Seyns; das höchste unter dem niedern und das niedrigste unter dem höhern Seelenvermögen.

In der Einbildungskraft ist es die Natur, die in uns denkt; in der Vernunft drehen wir uns selbst in unserm Denken umher. Im Verstande ist es Gott, der in uns denkt. Eine Handlung großer Selbstaufopferung nennt man nie bloß vernünftig. — Das Verständige

im Betragen ist grade ein Beweis der ächten und göttlichen Liebe.

Das ist die wahre Vernunft, die als inneres Ohr die Stimme des Gewissens als höchstes Gesetz, aber nicht als ihr eignes, sondern das des Richters vernimmt und anerkennt. Dieses ist der wahre Verstand, das Aufschlagen der Augen — und das ist die wahre Liebe und das Genießen Gottes; jede andere nur ein Funke, ein irdisches Bild von ihr, oder eine Treulosigkeit gegen sie.

Selbst das Gewissen ist nach der mosaischen Urkunde erst entstanden. Es fand vorher allerdings ein Vernehmen Gottes Statt, aber von anderer Art.

Die Vernunft kann sich freilich in selbstsüchtiger Ichheit ganz losreißen von ihrem Höchsten, und überhaupt von allen Gegenständen; dann ist sie aber dennoch nur scheinbar frei, und sinkt von allem Göttlichen entbunden sogleich unter die Herrschaft der Sinne.

Diese falsche Philosophie ist nur in dem niedern Seelenvermögen; wo der höhere, innere Sinn noch gar nicht entwickelt ist oder unterdrückt wird. — Vernunft und Einbildungskraft oder Sinn herrschen darin.

Je höher und edler die Kraft, desto tiefer der Fall. — Aus der Vernunft ohne Gewissen und Glauben wird das leere Vernünfteln, die eitle Selbstdenkerei. — Aus dem Auge, dem Verstande — wird thierische Klugheit und Schlauheit (wie der Biber und Fuchs). — Die entartete Liebe sinkt aber noch unter das Thier herab durch Unnatur — in den Eigenwillen bis zum Teufel.

Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eignen unauflöslichen Widerstreits herumdrehen; oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das eigne Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie in der neuern Philosophie geschieht.

Von der Vernunft kann man wie von der Natur sagen:

rationem expellas furca, tamen usque recurret. Man kann zeigen, daß die Vernunft mit sich ewig im Streit sich selbst zerstört. Aber doch wird dadurch das Uebel nicht an der Wurzel gehoben, es wächst immer wieder nach. Nur dadurch daß der wahre Verstand als eine verklärte Vernunft an die Stelle tritt, wird der Sieg gegen die Vernunft vollendet.

Können nicht auch Nationen blödsinnig oder wahnsinnig werden? (Der furor rationalis ist wohl ein solcher allgemeiner Wahnsinn).

Die Schlange hat den ersten Syllogismus gemacht.

In der Vernunft bieten die Einerleiheit, der Widerspruch und die Verknüpfung von Grund und Folge nur eine falsche Aehnlichkeit mit jenem Verstandesbegriffe von der Dreieinigkeit dar.

Die Vernunft ewig befangen in dem Widerstreit der eignen Einerleiheit oder der Ichheit und in der Einerleiheit desselben Widerstreits.

In der Vernunftphilosophie wähnt man auf eine oder die andere Art den Ursprung Gottes (als Idee) aus uns zu schauen. — Man kann Gott selbst, in seiner Wesenheit, nicht schauen (hier in der Zeitlichkeit); wohl aber alle Dinge in Gott. Zwiefache Selbstanschauung 1) mystisch nach Angelus Silesius, 2) nach der Vernunft im Geist der Ichheit, wo man das Wesen der Wesen immer als eine Ausgeburt des Ich und der Vernunft in täuschendem Lichte anschaut. Das Wort wird erkannt, verstanden, aber nicht geschaut.

Gegen die Vernunftsysteme soll man eigentlich gar nicht streiten. Da heißt es recht: Laß die Todten ihre Todten begraben.

Alle Kategorien des Seyns passen wohl auf das göttliche und auf das nichtige Seyn gleich sehr, und sind gleich leer. — Sind Vernunft, Verstand, Liebe und Wille nur Erkenntnißstufen des innern Sinns, so ist klar, daß die Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft ist.

Die wahre Metaphysik muß anfangen mit dem Unterschiede Gottes und der Welt. Das Wesen der Dinge

ist in der göttlichen Liebe als erste Ursache gegründet; — aber es giebt keine Dinge an sich, als die Geister, die Gott erschaffen hat.

Der Glaube ist ein sehr wohlthätiger freier Zustand; die fruchtbare Gewißheit der Geheimnisse hat z. B. die indischen Seelen gelähmt und zerrüttet.

Wenn wir wähnen, Gott schauen zu können, so ist das, was wir da sehen, nicht Gott, sondern das alte Nichts, ewig in sich selbst kreisende, eigene von Gott abgewandte Vernunft.

Ein absolutes Erkennen von Gott findet nicht Statt, weil dieses allemal ein Beherrschen und Uebersehen des gewußten Gegenstandes und eine Abhängigkeit desselben von dem Wissenden voraussetzt. — Woher denn aber die Gewißheit? — Zum Theil aus der Abwesenheit und Vernichtung des Irrthums. — Von der sinnlichen Nichtigkeit befreit uns die Vernunft; ist diese dann erst vernichtet, so tritt der Verstand an ihre Stelle, der eben sowohl seine Klarheit und unmittelbare Wahrheit mit sich führt, aber eine dauerhaftere als die Vernunft, bei der es bloß eine Täuschung ist. — Beim Schauen bedarf es keiner künstlichen Beweise, sondern nur der Gewißheit, daß wir uns nicht täuschen. Immer bleibt es aber nur eine unendliche Wahrscheinlichkeit, welche die Gotteserkenntniß hienieden zuläßt, eine durch den Glauben zu ergänzende Gewißheit, als ein eigentlich absolutes Wissen.

Der Genuß Gottes ist hier immer nur Geheimniß, ist Vorschmack des Himmels und der vollkommnen Seligkeit. Das Aufschlagen der Augen, wenn der Sterbende (der aber doch noch hören konnte), nun doch zum Leben zurückkehrt, ist, was wir Philosophie nennen.

Die religiöse Moral ist die Vorbereitung zur Mystik — und das Gottgenießen hier in diesem Leben, indem wir die Augen schlössen — würde nur eine falsche Mystik hervorbringen.

Tiefsinn ist das Suchen Gottes. Erleuchtung dagegen wird gegeben von oben herab. Beurtheilung beruht auch auf dem

Göttlichen. Tiefsinn geht besonders auch auf den Ursprung des Bösen in Jeglichem.

Es giebt auch einen falschen Tiefsinn, der in den Abgrund sinkt. Scharfsinn als ein Mittleres von Witz und Tiefsinn — als Welt-, Natur- und Gottes-Verstand.

Ohne Gott ist die Natur unverständlich, die Welt sinnlos, der Mensch sich selbst ein Räthsel.

Stärke und Güte in Gott nicht getrennt. — Seine Allmacht und seine Barmherzigkeit ist dieselbe Eigenschaft.

Wir würden Gott wirklich nicht erkennen, gäbe er sich uns nicht zu erkennen, und hätte er es nicht gethan. Im Gewissen allgemein, dann in zwei besonderen Offenbarungen oder Erscheinungen Gottes. — Ohne die Offenbarung würden wir uns in leeren Vernunftgespinnsten abarbeiten, wie das Beispiel mancher heidnischen Völker beweist, oder in dumpfen Naturgefühlen hinbrüten.

Wir könnten Gott nicht erkennen, wenn wir ihm nicht ähnlich wären. Bei aller Ungleichartigkeit hängen wir doch in der ersten Wurzel innigst mit ihm zusammen, haben unsern Ursprung aus ihm, (dies schlägt den Zweifel nieder, als sey er bloß in uns), sind nach seinem Ebenbilde erschaffen.

Ohne Moses wäre alle orientalische Kenntniß nur das alte Urgewässer, auf dem der Geist Gottes nicht schwebt. — Zum Fiat des Lichts kommt es nicht ohne das Wort.

Die zweite Epoche der Offenbarung ist so durchgehends weissagend, daß auch alles Geschichtliche in ihr, wie längst anerkannt, von weissagender Art und vorbildlich ist. Dieß erstreckt sich noch bis auf die Gränzscheidung des zweiten Weltalters. Auch das Evangelium ist zum Theil noch vorbildlich, und die ganze Geschichte der Christenheit bis auf unsere Tage und bis zum letzten Weltalter liegt weissagend darin. — Die Entwicklung dieses prophetischen Sinnes dürfte eine ganz neue Bestätigung des Evangeliums geben.

Da alles in seinen Ursprung zurückkehrt, so müßte denn auch mit dem Bösen dieß der Fall seyn, da es ursprünglich

aus dem Nichts entstanden ist, daß es endlich auch wieder vernichtet und die Hölle also nicht ewig wäre. Dagegen aber entstände der Zweifel, wie von Gott erschaffene Wesen zu Grunde gehen können. Nur ein Uebermaß göttlicher Liebe könnte hier den Ausschlag geben. Ihrer bösen Natur nach müßten die Seelen in der Hölle nach Vernichtung streben; sie können sich aber nicht vernichten, weil sie von Gott erschaffen sind (Qual eines Selbstmörders, der Jahrtausende lang in diesem Zustande festgehalten würde).

Ist Lucifer von Ewigkeit her abgefallen? Mit Nichten, durch ihn ist erst die Zerrüttung des Ewigen und die eigentliche Zeitlichkeit entstanden.

Die zweite Materie oder das Gift — Urmiasma ist eben die Todesschlacke des erstorbenen Geistes — der Sündenschlamm, den der älteste orientalische Materialismus anbetet und vergöttert.

Ist die Krankheit eine materielle Erbsünde, so müßte der wahre christliche Arzt auch nicht bloß die körperlichen Uebel zu unterdrücken streben, sondern eine wahre Wiedergeburt des Leibes bewirken können.

Der Zorn des unversöhnten Vaters ist das größte Geheimniß des Christenthums, und noch mehr auch des Judenthums; ein Geheimniß, was erst jetzt recht verstanden werden wird.

Ohne diese Annahme würde der Ursprung des Uebels doch nur Kraftlosigkeit und Gedankenlosigkeit verrathen.

Ohne einen unversöhnten Vater ist auch die Versöhnung nichts und der Erlöser überflüssig. Die Lehre vom unversöhnten Vater ist das tiefste und größte Geheimniß im ganzen Christenthum; es ist die verschloßne Arche des alten Bundes. — Der Geist des Zorns ist ein Splitter und Absprung aus dem Liebesgrimm des unversöhnten Vaters. — So gut wie Sehnsucht kann der Gottheit wohl auch Liebesgrimm zugeschrieben werden.

Das Kriterium der ächten und unächten Offenbarung ist Christus selbst. Ohne das Evangelium würde man zwischen Moses, Zoroaster, den Veda's, (Monu) und Mahomed kaum entscheiden können. Der Streit zwischen den Katholiken und Protestanten wird vielleicht bald durch eine ähnliche höhere Dazwischenkunft entschieden. Aber auch noch vor dieser läßt sich die katholische Sache siegreich darthun.

Das Opfer ist ewig, von Anfang bis zu Ende. Das Opfer ist nach Moses älter als das Gebet. — Ueberhaupt ist die ganze Trennung von Opfer, Gebet und Werk, wie bei St. Martin, unstatthaft. — Das zweite Weltalter schließt mit dem höchsten Opfer. Nachhall derselben durch die ganze katholische Christenheit bis an das Ende der Tage; unstreitig der wahren Religion gemäß. Die Protestanten haben hierin offenbar Unrecht. Das Sacrament, um es zu genießen, setzt ein vollkommenes inneres Opfer, ein Hingeben seines ganzen Selbst voraus. Dieß gilt wohl von allen Sacramenten. Zu jenen Elementen der Religion können noch mehrere Elemente hinzukommen: Gnade — Ekstasis, Erleuchtung (Weihe).

Merkwürdig ist, daß die Leiden Christi mehrmals in der Schrift eine Taufe genannt werden. Dieß giebt einen großen Aufschluß über den Sinn der letztern.

Welches andere Buch enthält noch solche Aufschlüsse über das Geheimniß der Persönlichkeit als die Bibel? Die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von der Persönlichkeit hat den Vortheil, daß sie zugleich die theoretische und die praktische Philosophie umfaßt; (denn hängen nicht alle Fragen des Rechts und der Sittlichkeit ab von dem Verhältniß der eignen Persönlichkeit zu der göttlichen und der der andern Menschen?). Hier ist auch der Ausdruck Wissenschaft nicht zu tadeln, da der angegebene Inhalt gleich kund giebt, daß hier nicht von einer gemeinen Wissenschaft die Rede sey.

Schellings persönliches Wissen nichts anders als dieß. Gott giebt sich uns zu erkennen, nicht sowohl, weil er von

uns erkannt und nach seinem Werthe anerkannt seyn, sondern weil er von uns geliebt seyn will.

Gott ist unendlich, das ist die Natur der Pantheisten auch; Gott ist unermeßlich, das ist auch der leere Raum; Gott ist ewig, auch die Hölle ist ewig. — Alle diese negativen Eigenschaften Gottes sind also nicht einmal hinreichend, ihn von falschen Göttern oder nichtigen Gedankenwesen zu unterscheiden. — Selbst physische Allmacht läßt sich der Natur ohne Gott beilegen. Der wahre Begriff von der Allmacht Gottes muß etwas moralisches seyn, was allen Begriff übersteigt, was über Erwarten und wider Vermuthen geschieht; in solchen Wirkungen seiner Gnade offenbart sich Gott und seine Allmacht.

Die Persönlichkeit ist der Mittelpunkt des Lebens, eine andere Auffassung der Persönlichkeit giebt also auch ein ganz anderes und total verschiedenes Leben. Hängt die menschliche und die göttliche Persönlichkeit unzertrennlich zusammen, so ist das alles unläugbar.

Es könnte der Zweifel entstehen, ob nicht eben in der Abhängigkeit der subjectiven Vernunft von der objectiven das Geheimniß der Persönlichkeit enthalten und umfaßt sey? Doch ist dieß nur ein Schein und irrig.

Schellings persönliches Wissen muß doch ein gegenseitiges seyn, d. h. wir erkennen Gott nur soviel als er sich uns zu erkennen giebt. Dieß ist der entscheidende Grundsatz des Supernaturalismus.

Die gemeine Persönlichkeit des geschäftigen Tages, in der zusammenwirkend alle befangen sind, ist noch eben so weit entfernt von der höhern, innern, geistigen Persönlichkeit (der Wiedergeburt Christi in der Seele), als der Zustand im Schlaf und Traum von jenem.

Wie der Irrthum aus der Schlechtigkeit des Herzens zuerst entstanden ist, so entspringt jetzt fast alle Schlechtigkeit aus Irrthum.

Die Erziehung steht in der Mitte zwischen Liebe und Ge-

rechtigkeit. Man soll mit Liebe und zur Gerechtigkeit erziehen. Das letzte ist die Hauptsache. Alles andere erzeugt oft Reaction (z. B. selbst das Erziehen zur Religion). Gerechtigkeit ist die einzige Tugend, zu der man die Menschen erziehen kann, und die, wo sie einmal gewurzelt hat, auch immer haften muß.

Weisheit ist praktischer Naturverstand, Erkenntniß dessen, was unser eigen und der Natur der Dinge gemäß und angemessen ist. Der rechte Verstand ist also in der Mitte von vier Elementen.

Vernehmen ist weniger als Wahrnehmen. — Vernunft ist noch lange keine Wahrnunft, (wir vernehmen oft ohne recht zu wissen und zu verstehen was; vernehmen ohne zu wissen, ob es wahr ist oder nicht.)

Der Satz des Widerspruchs bezieht sich insbesondere aufs Theologische. Auf die Natur ist er wohl nicht anwendbar, da hier die Wirkung jederzeit mit Gegenwirkung verbunden, jedes Positive sein Negatives zur Seite hat, also in der That ein Ding zugleich a und nicht a ist.

Die objective Anwendung vom Satze des Widerspruchs ist es eigentlich, worauf es ankommt.

Die Vernunft erfaßt nur Vernunft. Der Geist kann nur durch den Geist erkannt werden, dnrch Erfahrung. — Der Geist erkennt, schaut, wirkt und liebt. — Dieß Wirken verhält sich wohl zu anderm Thun, Handeln (Schaffen, Bilden), wie das Erkennen etwa zum Wissen und Glauben. Es ist nicht sowohl die objective, als die reelle Vernunft, welche auf Supernaturalismus angewandt werden muß. Die ratio sufficiens bei Leibnitz ist etwas ganz von jeder andern und bloß physischen Art der Causalität verschiedenes. Es ist der theologisch zureichende Grund — so hat er ihn auch z. B. in der Theodicee für die Lehre vom Optimismus u. s. w. gebraucht. Für alles, was in Gott einer Erklärung bedarf, muß der Grund nicht etwa in seiner Natur (denn

dadurch würde er ja zu einem Naturwesen erniedrigt und eine wenn gleich innere doch immer seiner ewigen Freiheit unwürdige) Nothwendigkeit, sondern in der Fülle seiner Liebe. Aus dieser Quelle leiten auch die wahrhaften Mystiker und Frommen jederzeit die Beantwortung aller Zweifel her.

Es giebt Stufen in der christlichen Philosophie — Supernaturalismus — Idealismus — Spiritualismus. — Eigentlich ist nur der Idealismus (Platonismus) die Vorhalle des Christenthums; Supernaturalismus schon eine höhere Stufe. Man kann aber auf dieser Stufe stehen, ohne durch den Idealismus gegangen zu seyn.

Was ist das eigentliche Kennzeichen der göttlich eingegebenen Schriften? — Daß sie ein Kanon oder Richtschnur des Glaubens sind, reicht nicht hin; denn auch die Gesetze der Concilien sind Kanones. — Eben so wenig die Erleuchtung; es giebt viele erleuchtete Schriften, die darum nicht göttlich eingegeben sind. Die Unterscheidung ist hier vielleicht die, daß die erleuchteten Schriften nicht erster Hand sind, sondern nur aus dem Verstehen der göttlichen Schriften abgeleitet, also aus der zweiten Hand; vielleicht ist auch grade der negative Charaker, daß sie nicht mit vollkommenem Verständniß verbunden sind, nicht in Philosophie, Kritik, Rhetorik, Poesie, Kunstform abgefaßt sind, dazu erfoderlich. Das dem Menschen Nichtganzverständlichseyn, was aber eine unendliche Entwicklung des Sinnes möglich macht; das Geheimnißvolle (in dessen Tiefe eine Fülle von Verstand und Erkenntniß latent, gebunden und verborgen ist). — Die hebräische Sage und Litteratur ist der Leib, dessen Seele die Offenbarung Gottes ist. — Die Sage ist aber durchaus in Hieroglyphen übertragen und davon durchdrungen.

Ein Kennzeichen wäre also auch, daß der, durch welchen die Offenbarung geschieht, sie selbst nicht ganz versteht, bloß Werkzeug der Verkündigung ist.

Das Segnen im alten Testamente bedeutet offenbar eine Gewalt über die Natur, und setzt sie voraus (Gott giebt seinen Segen). Ist dieses Segen geben dem Jehova eigen oder dem Elohen? — Merkwürdig Josephs Becher, aus dem er weissagt.

Brod und Wein wohl auserwählt als wiedergeborne Speise — oder als Mitte zwischen Vegetation und Animalität: vegetabilisches Fleisch und Blut.

Brod und Wein, Fleisch und Blut sind die Verkündigung einer Verklärung der körperlichen Natur, welche der Auferstehung der Leiber ganz entspricht.

Das bildliche Schema der mosaischen Schöpfung ist wohl vielmehr statt Herders Sonnenaufgang der Bau eines Tempels.

Susonis Gespräch der Wahrheit und ihres Jüngers: Es ist der Lehrer Meinung, daß indem die Creatur in ihr selbst erkannt wird, solches sey und genannt werde cognitio vespertina, eine dunkle oder Abendserkenntniß, darum weil die Creatur mit einiger Verschiedenheit gelesen wird; indem aber die Creatur in Gott erkannt werde, daß solche sey und genannt werde cognitio matutina, eine klare oder Morgenserkenntniß, weil die Creaturen allhier ohne Unterschied, und ohne einige Bildnisse in dem Einigen, welches Gott ist, in ihm selbst gesehen werden.

So wie im Alterthum die Mysterien, welche sie hatten, Mysterien der Vernunft waren, so sind die Mysterien des Christenthums nur mit der wahren Einbildungskraft aufzufassen. In der Liebe Gottes und der Panhagia ist die höchste Stufe der verklärten Einbildungskraft, so wie in jener körperlich productiven Kraft der Phantasie, welche Mißgeburten rc. erzeugt, die niedrigste Stufe desselben zu sehen ist.

---

1 8 1 3.

Die Philosophie ist das Streben, uns selbst von der angebornen Sophistik zu befreien.

Wenn die wahre Logik vielmehr die Kunst ist, sich richtige Begriffe von allen Gegenständen zu bilden, als die nichtige Scheinkunst (dialektische Spielerei), Fehlschlüsse zu vermeiden oder zu widerlegen, so nähert sich der Begriff der Logik sehr dem der Kritik, ja er fällt beinahe mit diesem zusammen. Eben dadurch kommt auch die Logik in genauen Zusammenhang mit der Ontologie. Dieß macht den Uebergang zur Metaphysik; es ist nicht möglich sich einen richtigen Begriff von den andern abgeleiteten Gegenständen zu machen, ohne einen solchen von Gott zu haben. — Noch hängt die Logik genau zusammen mit der Polemik, indem sie die ersten Principien derselben enthält. Wie Kant die Wurzel und den Umkreis aller Wahrheiten aus dem menschlichen Vorstellungsvermögen und der Ausmessung der Vernunft ableiten wollte, so ist im Gegentheile auf eben diesem Wege die erste Wurzel und der Grundriß zu dem System aller Irrthümer zu entdecken.

Die Logik — als Erkenntniß der Unwissenheit — sokratisch — und als Erkenntniß des Irrthums — kritisch.

In dem Abrisse der Philosophie mußte die Logik handeln von der Erkenntniß der Wahrheit oder von Vernunft — Einbildungskraft — Sinn — Verstand — Willen. — Die Logik muß beginnen mit der Lehre vom innern Sinn, und enden mit der Idee von Offenbarung und Glauben, zu dem sie hinführt. Die Metaphysik muß beginnen mit der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Diese allein begründet und erklärt die Möglichkeit des Bösen und das Daseyn der Freiheit, (ist die Nothwendigkeit der Freiheit nicht zu erklären aus der Fülle der Liebe?) — Offenbar ist jene Lehre der Anfangspunkt aller christlichen Metaphysik. — Hin-

führen aber muß diese Metaphysik auf die christliche Hoffnung, durch die Idee der rechten und wahren Unsterblichkeit. — Mithin ordnete sich alles in dem Abriß der Philosophie zu dem Ternar der christlichen Grundidee, wo es klar wird, daß die Moral ebenso auf Liebe beruhen mußte und auf Liebe hinführen, wie Logik auf den Glauben, und Metaphysik auf die Hoffnung.

Der Begriff ist es, womit eigentlich die Philosophie zu thun hat und worauf sie ausgeht.

Ein System ist eine Reihe oder Kette richtiger Begriffe in ihrer natürlichen Ordnung. (Auf die richtigen Begriffe kommt es in der wahren Logik an, nicht auf die Schlüsse).

Die Definitionen sind in der Mathematik grade das untergeordnete, in der Philosophie das höchste. — Die Theoremata werden stets zum Behuf der Problemata vorangeschickt.

Die Vernunft ist der Begriff der Sinnenwelt; Verstand ist Erkenntniß des Geistes; Geist aber Wahrnehmung Gottes. In dieser Einschränkung ist es auch auf die bösen Geister anwendbar; wohl aber nicht, wenn es Erkenntniß Gottes hieße. — Auch die bösen Geister nehmen Gott wahr.

Das unterscheidende Kennzeichen der wahren intellectuellen Anschauung von der fälschlich sogenannten und bloß mathematischen ist, daß die wahre nicht nothwendig sey, sondern als zufällig (als Gnade) und als unvollständig (Anfang des unendlichen, nie zu erschöpfenden Schauens) erscheine.

Sollte nicht, so wie der Wille theils in der Eigenheit befangen, theils ganz Gott hingegeben seyn kann, dasselbe auch für Verstand und Vernunft Statt finden? So daß bei ganz hingegebner Vernunft die Gottes-Offenbarung von selbst erfolgte. Dieß wäre dann die gereinigte, geläuterte, von der Ichheit losgerißne, (gottergebene) Vernunft. Und so ließe sich die Hochstellung derselben bei den Neuern — als Intelligenz — rechtfertigen. Das Vernehmen entspricht der Offenbarung, aber allerdings auch das Verstehen

(dieß das Wesentliche als Unterscheidung der ächten und unächten Offenbarung).

Senec. epist. XCII: *Ratio* diis, hominibusque communis; haec in illis *consummata* est, in nobis *consummabilis*.

Die wahre Vernunft ist die, welche sich ganz an Gott hingiebt; in dieser Hinsicht kann man allerdings sagen, daß die Vernunft das Vermögen zu glauben sey, oder das Vermögen die Offenbarung zu empfangen.

Der Spiritualismus besteht nicht bloß in der Behauptung, daß Alles Geist sey, und aus geistigen Kräften bestehe (wie bei Leibnitz); sondern es ist zugleich eine eigenthümliche Form und Methodenlehre der Philosophie mit diesem System verbunden; und dieß ist wohl keine andere Form als die dynamische Methode, im wahren und ächten Sinne des Wortes; als eine lebendige Erzeugung der Erkenntniß, aber nicht bloß aus uns selbst heraus, sondern in lebendiger Gemeinschaft mit den Geistern und Wechselwirkung mit Gott. — Das sogenannte dynamische Denken bloß aus uns selbst heraus (schöpfend), oder in den ästhetischen Naturgesetzen herum denkend, ist nicht das rechte und nicht wahrhaft dynamisch, ist ohne Einwirkung Gottes und Mitwirkung mit ihm. — Es ist bloß ein philosophisches Phantasiren und Imaginiren. Der Spiritualismus allein also ist mit der wahren dynamischen Methode vereinbar, ja von ihr, wenn er vollendet ist, unzertrennlich, und führt sie implicite schon mit sich. Bei dem gewöhnlichen dynamischen Denken ist das dynamische Leben ganz außer uns in dem Gegenstande und der gedachten Natur; bei dem wahren dynamischen Denken sind wir selbst ein Glied in der dynamischen Kette, ein Element des Processes.

Fichte fehlt zur wahren dynamischen Methode nur das, was Paulus die Gelassenheit nannte, oder die Hingegebenheit an Gott. — Daher weil ein Element fehlt, passen seine Gedanken, bei aller Kraft und Freiheit des Selbstdenkens weder unter sich noch mit den Gedanken irgend eines andern Geistes wahrhaft zusammen. Daher ist seine Methode — so streng die Gedanken stellenweise zusammenhängen, stellen-

weise auch wieder ganz zerstückt, lückenhaft und abgebrochen — daher trotz der Klarheit der Sprache das Ganze unverständlich. Daher auch die Unruhe. — Der Lücken und der Unverständlichkeit ist er sich bewußt.

Fichte voll genialischer Kraft in einem revolutionären Zeitalter, unter den idealistischen Anklängen des Christenthums erzogen, mußte Idealist werden — der naturkundige Schelling mehr Realist — ebenso Spinoza — voll von Maimonides.

Gegen Kant muß man behaupten, daß die Methode der Philosophie nicht nur kritisch seyn soll, sondern auch dogmatisch; nicht in seinem Sinne, wo es gleichbedeutend ist mit demonstrativ; sondern in dem christlichen Sinne, als auf einen Glauben gegründet. Gegen Fichte muß man behaupten, daß die Wahrheit nicht bloß auf dem activen Wege des freien Selbstdenkens gefunden, sondern auch eine passive Hingebung an Gott erfodert wird, um das Göttliche ergreifen zu können. — Die absolute naturphilosophische Weise endlich ist wohl zu ausschließend objectiv. — Hiergegen müßte aufrecht erhalten werden, daß die Methode und Form der Philosophie auch ein subjectives Element hat, haben darf und haben soll.

Nicht Zeit und Raum, sondern die Nothwendigkeit ist die Form der Sinnlichkeit.

Die Nothwendigkeit aber ist überall bloß Trug und Form der Sinnlichkeit.

Ungeachtet Idealismus und Realismus in absolutem Gegensatz gegen einander stehen, so ist doch sehr leicht von dem einen Extrem zu dem andern überzuspringen. Beide führen leicht zum Nihilismus. — Mit Spiritualismus und Materialismus ist dieß gar nicht so der Fall, daß der Uebersprung von einem in das andere System leicht wäre. — Sollte der Nihilismus nicht ein eignes bestimmtes System bilden?

In der Geschichte der Philosophie des Mittelalters müssen diejenigen sorgfältig abgesondert werden, welche eigentlich gar nicht Philosophen, sondern philosophirende Theologen waren.

Die Nominalisten waren wohl vielmehr Empiriker als Idealisten; die Realisten könnten vielleicht unter der Realität der abstracten Begriffe oder Ideen eine nur nicht hinreichend entwickelte Theorie des dynamischeu Denkens mit verstanden haben. — Die gesammte Philosophie des Mittelalters neigt sich auf die Seite des Realismus; selbst noch J. Böhme, insofern er den Lucifer mit in die Gottheit hineinconstruirt; wahrscheinlich in Folge des Pantheismus von Erigena — des Dinanto und Amalrich zu geschweigen. Selbst P. Lombardus wurde des Nihilianismus beschuldigt. Er liegt auch bei einigen Mystikern sehr nahe. Wir mußten nach diesem altdeutschen Realismus des Mittelalters erst durch Idealismus (von Leibnitz bis Fichte) hindurch, ehe wir zum wahren Dualismus gelangen konnten.

In der spätern Philosophie des Mittelalters wären drei Massen zu bilden: 1) die katholische Philosophie — d. h. die der Kirche: Thomas, Bonaventura — Anselmus — Bernhardus. — Das Falsche darin ist doch das Aristotelische. — 2) Die tiefere, geheime aber dennoch christliche Philosophie, besonders die deutsche. — 3) Die materialistische und atheistische Oppositions-Philosophie; die Versuche und Ansätze dazu, welche besonders in Frankreich häufig waren, seit Abälard.

Welche Philosophie kann wohl vor der Sündfluth — vor der bekannten Geschichte geherrscht haben? — Vielleicht der Idealismus, in der allerexcentrischsten und furchtbarsten Gewalt — weil der Charakter jener alten auch am Geiste gigantischen Menschen an Kraft die unsrige noch so weit übertraf. — Der Siderismus ist wahrscheinlich erst nach der Katastrophe — allgemein herrschend geworden.

Der eigentliche Atheismus ist der, welcher aus dem idealistischen Egoismus hervorgeht. Dieß ist der sthenische Atheismus, der jetzt sogenannte ist nur ein asthenischer, aus Skepticismus und Materialismus zusammengesetzter. — Jener heroische Atheismus war die Denkart der antediluvianischen Urwelt. — Polytheismus und Siderismus entstand erst nach

der Sündfluth, aus dem Erstaunen über die Natur. Im Gegensatz gegen den Polytheismus entstand dann Pantheismus — nur passiv — wie einst im Atheismus mit der höchsten Activkraft. — Der Theismus hat sich in allen diesen Epochen nur in ecclesia pressa befunden.

Jetzt ist wieder der Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus herrschend oder wenigstens beginnt er es zu werden. Die Gottes-Philosophie, die christliche Philosophie im Gegensatz der bloß dynamischen Naturphilosophie, beruht auf diesem Gegensatz. Nachdem die absolute Philosophie sich jetzt ganz angeschlossen hat an Realismus oder Idealismus, so muß nunmehr die Spiritual-Philosophie sich desto mehr anschließen an den wahren Dualismus. — Die Dualität wird die Philosophie und überhaupt der menschliche Geist nie los. Dieß zeigt sich schon klar genug in den indischen Systemen.

Wie sehr auch viele christliche Lehrer und Philosophen zum Realismus neigen: an und für sich ist die höchste geistige Activität, nicht Ruhe und Quietismus, der Geist des Christenthums.

Frevel ist es, eine göttliche Sendung nachäffen zu wollen, wie etwa Fichte, der sich auch so imperatorisch aufstellte. — Es ist jetzt nicht die Zeit, daß ein neues Evangelium noth wäre; wohl aber, daß das alte ganz verstanden werde und in einem neuen Lichte erscheine, daß überhaupt alle Geheimnisse kund werden sollen.

Man mag nun aus der Möglichkeit des nothwendigen Wesens seine Wirklichkeit, oder mit Fichte aus der Nothwendigkeit des möglichen Wesens seine Wirklichkeit folgern; es ist immer nicht Gott, sondern nur die Ichheit, welche man auf diesem Wege erreicht.

Mit dem Beweis von einem nothwendigen Wesen erreicht man nichts als Idealismus oder den Selbstbeweis von der Ichheit. Wenn der Mensch nun (ohne von Gott zu wissen) diese seine innere Nothwendigkeit erkennt, so bleibt ihm der rechte

Grund derselben, nämlich Gott selbst verborgen; er wird absoluter Idealist und Atheist, sinkt in den Abgrund der Ichheit.

Aus der praktischen Anschauung des intelligiblen Willens heraus würde die Philosophie ganz gesetzgebend erscheinen, wie eine Verkündigung Gottes; aber dann auch ohne alle Methode und nicht als Kunstphilosophie und Kunstpoesie, wodurch allein schon die Offenbarung der Heiden als falsche und ungöttliche sich kund geben.

Die sich Gott hingebende und zur Selbsterkenntniß gelangte Vernunft ist das Organ des Glaubens.

Wenn wir behaupten, daß die Erkenntniß Gottes keine selbst gemachte, sondern eine uns von Gott gegebene sey; so setzt dieß doch keine völlige Leidenheit von Seiten der Menschen voraus, sondern erfodert auch eine Gegenwirkung oder vielmehr lebendige Mitwirkung.

Der Glaube im christlichen Sinne setzt Gnade und eine Erleuchtung oder innere Offenbarung voraus; zugleich aber auch eine äußere Offenbarung als Gegenstand. Was nothwendig, was Gegenstand des strengen Wissens ist, dazu bedarf es keiner Offenbarung. Die christliche Philosophie aber beruht nicht bloß auf dem Glauben, sondern auch auf der Hoffnung (Idee der Unsterblichkeit) und der Liebe. — Es ist die Liebe die wahre innere Offenbarung — die Hoffnung (Enthüllung des Geheimnisses der Unsterblichkeit) aber ist der wesentliche Inhalt der äußern.

Diejenige Moral, welche sich auf den Willen Gottes gründet, ist ganz zusammenhängend und übereinstimmend mit der Philosophie, welche im höhern Sinne auf Erfahrung, auf göttliche Erfahrung sich gründet.

Es wird allerdings auch bei christlichen Mystikern eine völlig negative (in sofern selbst unpersönliche) Gottheit gefunden; allein dieß ist eben noch der Rest vom dialektischen Urwesen — Vernunftheidenthum, — der selbst den Mystikern, die sonst der Scholastik schon entledigt sind, noch anklebt. — Oder bezeichnet diese Verläugnung etwa die Stufe

der Empfängniß zur Wiedergeburt — als gänzliche Zerflossenheit — mithin Aufheben der eignen Persönlichkeit?

So wie die Priester Leiter Gottes sind, die Sakramente aber Processe dieser Leitung und Ladung der Gotteskraft — so giebt es auch mehreres, was uns von Gott isolirt (welches wegzunehmen eben jene Processe zum Theil bestimmt sind). — Nicht die Sünde allein ist dieß; das leichtsinnige, nichtsbedeutende Weltleben in seiner leichttrotzigen Nichtigkeit entfernt uns vielleicht mehr von Gott als eine Blutschuld.

Die Verkennung des h. Geistes in der griechischen Kirche spricht sich schon im voraus das Urtheil darüber, daß sie keine Philosophie haben können. Es fehlt ihnen gänzlich an einer wahren und geistigen Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. Innerhalb des Christenthums ist die Philosophie nichts anders als eine dynamische Auffassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. — Das wesentlichste Element dieser dynamischen Auffassung ist der bei den Abendländern (seit Augustin) herrschende Begriff: der Geist sey die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich unter einander gegenseitig lieben. Dieses Begriffs ermangeln die Griechen; sonst ließe sich das procedit ex patre per filium ganz gut, auch dynamisch erklären. Sobald aber hinzugefügt wird non a filio, ist es schlecht gemeint und eine indirecte Herabsetzung und Verläugnung des Sohnes.

S. Augustin. lib. 6. de Trinitate cap. 5. num. 7: Spiritus Sanctus est, *quo Genitus a Generante diligitur, Genitoremque suum diligit.*

S. Epiphan. lib. 3. par. 1. adv. haereses 74. num. 7. sagt auch deutlich, der Geist Gottes sey der Geist des Vaters und des Sohnes. Nicht compositione aliqua (wie Seele und Leib bei uns) coniungitur, sed inter Patrem et Filium medius *ex Patre Filioque* procedens.

Die wahre Feuertaufe für das gesammte Menschengeschlecht beginnt mit dem Weltgericht und der letzten Zeit. So bezieht sich also die Taufe auf den Anfang und das Ende der

Menschengeschichte, wie das Sacrament des Altars auf das Geheimniß der Geisterwelt.

1814.

Was jetzt für das Zeitalter Noth thut, ist nicht Realismus oder Vermittlung — sondern ein neuer, besserer, christlicher Idealismus.

Die Einsicht in das Nichts der Sinnenwelt — in die Nichtigkeit der äußern Erscheinung ist der Gewinn, den wir vom Realismus und Idealismus ziehen. — Beide scheinen darin übereinzukommen. Aber der Ausweg zwischen der passiven Hingebung (Quiuitismus) des Realismus und der atheistischen Vermessenheit des andern ist auf dem Wege der bloßen Vernunft gar nicht zu finden.

Den Gegensatz von Idealismus und Realismus hat Jacobi zu seiner Zeit wohl nicht gut aufgegriffen, vielleicht auch den unauflöslichen Widerstreit zwischen beiden Systemen. Unauflöslich nemlich auf dem Gebiete der Vernunft. Wo liegt die Lösung? Jedes katholische Kind weiß sie. Die Idee der reinsten Menschen-Seele als Mutter und Pflegerin Gottes enthält diese Auflösung. — Nach dieser Idee ist die menschliche Seele herrlicher und schöner, als selbst der kühnste und idealistische Atheismus wähnt, und doch wird hier der Mensch auf das demüthigste der Gottheit untergeordnet; es ist diese Demuth aber nicht mit quietistischer Hingebung verbunden, sondern in göttlicher Thätigkeit wirkend dargestellt. Es ist dieß eine der herrlichsten Bestätigungen des Glaubens, daß dieses kindliche Geheimniß der göttlichen Liebe für das tiefste und verborgenste Räthsel der Wissenschaft die leichte Auflösung enthält und zugleich jeder nach Reinheit strebenden Seele annahbar ist.

Wunderbar groß und unermeßlich ist die ursprüngliche Herrlichkeit des Menschen — er ist in vielen Hinsichten höher

als die Geister. Das höchste Geheimniß ist die innige Gemeinschaft des Menschen mit Gott. — Die Natur steht von Gott (dem Vater) viel weiter ab, durch eine unermeßliche Kluft geschieden. Desgleichen die Geister vom Geiste Gottes. — Der Mensch kann ein Kind, ja ein Sohn Gottes werden. Wie ein Sohn in des Vaters Hause wird er im Himmel eine höhere Stelle einnehmen als selbst die Geister. Dieß ist das große Geheimniß, daß die Seele in ihrer ursprünglichen Reinheit und Herrlichkeit zugleich die Sophia, die Mutter Gottes und die Kirche ist.

Die Lehre vom Geiste und von der Seele ist das eigentliche Evangelium des Geistes, welches jetzt beginnen soll. Die in Frankreich wild gewordene Vernunft, die in Deutschland wiedererweckte Einbildungskraft sind nur einzelne Vorboten dieser großen Weltentwicklung und herannahenden Gottes-Erscheinung. — Drei große Geheimnisse giebt es: der Zorn des Vaters, der Tod des Sohnes, und die Hochzeit des Geistes. Von Einzelnen in der Theologia mystica war auch dieses letztere Geheimniß schon lange erkannt; (wie die Zukunft des Sohnes im alten Bunde erkannt und geahnt ward; so das Geheimniß des Geistes — auch schon vor Jahrhunderten in der neuern Zeit; nicht aber wie die Protestanten uns glauben machen wollen, vorzüglich nur bei den Irrlehrern, sondern vielmehr am meisten und besten bei den katholischen Heiligen).

Aber nicht durch Einen (Sectenstifter) auch nicht im Gegensatz mit der Kirche; sondern durch Mehrere, durch alle Erleuchtete von mehreren Seiten her und wenn auch zum Theil außerhalb der Kirche entstehend oder aufgehend, doch nie im Streit mit ihr, vielmehr endlich in ihr sich vollendend und in ihren Mittelpunkt zusammengehend.

Wenn man gegen das Christenthum einen Einwurf daraus ziehen wollte, daß die Idee von Christo manchen ältern Mysterien nicht ganz fremd ist, so ist darauf zu antworten: hat ja doch die Kirche die der Eva gegebene Weissagung jederzeit auf Christum gedeutet und von ihm verstanden. Wenn

also Er gleich nach dem Fall verheißen ward, so ist ja ganz natürlich, daß bei allen alten Völkern (nicht bloß bei dem auserwählten) die Kunde von dieser Weissagung und der Begriff von dem verheißenen Retter und Gott-Menschen sich vorfindet.

Die Erschaffung der Welt darf auf keine Weise als nothwendig betrachtet werden; sonst ist Gott mit der Welt, wenn diese nothwendig mit ihm verknüpft ist, auch wesentlich Eins und von ihr nicht unterschieden.

War dem paradiesischen Menschen vor dem Fall verboten, vom Baume des Lebens zu essen? — Mit nichten, es heißt: er dürfe von allen Früchten essen, außer vom Baume der Erkenntniß. — Er sollte durch sein Leben und seine Seligkeit der Befreier und Herr der Natur werden. — Da lockte es ihn, seine Naturgewalt anzuwenden, um in ihre innere Tiefe zu schauen, wo er dann jene verborgenen Schrecken erblickte, denen er eben dadurch nicht mehr obzusiegen im Stande war.

Eva ist in diesem Sinne die in die materielle Welt und Natur eingegangne und in productive Phantasie befangene Seele als Mutter aller Lebendigen.

Der für die sinnliche Ansicht so schreckliche Kampf des Todes ist ohne Zweifel für den gegenwärtigen Zustand des Menschen eine der höchsten Wohlthaten. Was oft in dem ganz oberflächlich dahin gleitenden Leben nicht zu Stande kommt (das Werk der innern Wiedergeburt), das wird noch in der Todesstunde (gleichsam der letzte angestrengteste Versuch Gottes, die Seele des Menschen zu retten) schnell gereift und zu Tage gefördert (allgemein anerkannte Erhöhung und schnelle Zeitigung der geistigen Kraft in der Todesstunde).

Die Eucharistie ist der Vorgeschmack des Himmels; dort werden wir das Brod der göttlichen Erkenntniß als tägliche Nahrung im Ueberfluß genießen, und den Wein göttlicher Begeisterung und Sendung (den Kelch des Leidens) oder die höhere Weihe. — Im Himmel aber wird man nicht freien und sich freien lassen. Dieß ist nun eins der größten Geheimnisse und Grundlehren des Christenthums. Wir wer-

den im Himmel Gott schauen und innig genießen wie Brod und Wein (Seele und Geist).

Die Seligkeit des Menschen ist keine andere und kann keine andere seyn, als was auch seine anfängliche Bestimmung war; der Geist des Menschen sollte seyn ein Befreier, Erretter und dann Beherrscher und König der Natur; die Seele des Menschen aber ein Behältniß der Gottheit, in der diese sich offenbart, und welche alle Wunder der Gottheit umfaßt. Dieses giebt einen Begriff von der Seligkeit, der in der That wohl poetisch ist, ja alle Poesie, die nicht christlichen Ursprungs ist, weit überflügelt und verdunkelt. (In dieser Hinsicht könnte man den Vorwurf, daß der Katholicismus ein poetischer Glaube sey, wohl annehmen, durch den höhern Sinn den Einwurf selbst besiegend). Es ist begreiflich, daß die Märtyrer, bei dem Glauben an eine solche Seligkeit, das Leben und alle irdischen Qualen für nichts achteten; so wie freilich ihre Aufopferung auch einen solchen lebendigen Glauben an eine überschwengliche Herrlichkeit voraussetzt. — Diese ursprüngliche Bestimmung des Menschen, ein König der Natur, ein Garten und Behältniß Gottes zu seyn, enthält eine solche Quelle, eine solche Tiefe und Fülle der christlichen Symbolik, welche an Fülle und Tiefe alle heidnische Mythologie weit übertrifft, sobald sie nur anerkannt wird; und die ich sonst als neue Mythologie für die neue Zeit suchte.

So wenig man einen richtigen Begriff hat von der Seligkeit, eben so irrige Begriffe macht man sich auch von der Verdamniß, indem man sie sich bloß als körperliche Qual denkt; die könnte aber nicht ewig seyn. Es wird vielmehr eine geistige Pein seyn, beherrscht zu werden und rettungslos in der Gewalt des boshaftesten Tyrannen zu seyn, der uns verspottet und sich freut uns zu quälen, den wir dann aufs äußerste verabscheuen und hassen werden, aber uns doch werden eingestehen müssen, daß wir durch eigene Schuld in seiner Gewalt sind und selbst uns dahin gegeben haben. Das Feuer der Reinigung könnte eher von einer körperlichen Qual verstanden werden — indem doch die Reinigung nicht anders vollbracht werden kann,

als durch Vernichtung der schadhaften Theile, oder ein Durchgang durch Schmerzen. Das Feuer der Reinigung ist wohl nichts anders als die gränzenloseste und alles verzehrende Sehnsucht nach Gott zugleich mit dem Gefühl, daß wir seiner noch nicht würdig sind. Die Reue wird dann, statt wie hier ein erquickendes Thränenbad zu seyn, wie eine verzehrende Flamme die Seele erfassen und durchwühlen.

Nicht gegen einen menschlichen Gegner (eine bestimmte Secte, ein bestimmtes System von Irrlehre) hat jetzt die Kirche zu kämpfen; sondern eine ungleich gefährlichere, unendlich wandelbare Gestalt hat der unsichtbare Gegner jetzt angenommen; indem uns statt der leicht zu bekämpfenden einzelnen Secten jetzt die Freimaurerei als eine unsichtbare After-Kirche, unzählige und immer neue Secten erzeugend, entgegentritt.

Jetzt haben die katholische Kirche und die protestantische Gemeinde, wenn man so sagen darf, ihre Pole verwechselt; den Protestanten bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß sie die alte primitive Kirche wiederherstellen wollen; dagegen muß die katholische Kirche jetzt nicht sowohl darauf ausgehen, sich streng an den Buchstaben der alten Ueberlieferung zu halten, als vielmehr die Kirche und das Christenthum geistig zu vollenden. Das ewige Evangelium des Geistes muß und kann nur in der katholischen Kirche sich offenbaren und das falsche Evangelium des Irrgeistes zu nichte machen.

Zwei große Vorurtheile stehen jetzt der guten Sache entgegen: 1) Die Einbildung, daß der katholische Glaube veraltet sey; 2) der katholische und der protestantische Glaube seyen zwei nothwendige Formen (reelle oder ideelle) des Christenthums, von denen beide ihren Werth und ihre Vorzüge hätten. Jeder einzelne müsse bei der Form bleiben, wo ihn die Vorsehung durch die Geburt hingestellt.

Es giebt jetzt in Deutschland eine Art von Christenthum, die man wohl am besten den Christianismus vagus, das formlose, innere Christenthum nennen könnte.

Der Gegensatz von Einheit und Freiheit ist, um das Wesen des Protestantismus und der katholischen Lehre zu bezeichnen, nicht christlich genug aufgefaßt. Wenn man bei der Auffassung dieses Gegensatzes in das Innere des Christenthums hineingeht, so ist der Begriff der Wiedergeburt die Grundvorstellung des Protestantismus; der Begriff der Gnade hingegen die Grundidee der katholischen Kirche. Die Gemeinschaft der Heiligen — die Mittheilung und Gemeinschaft der Gnade ist das wesentlich Unterscheidende der katholischen Lehre. Der Begriff von der Wiedergeburt, einseitig und eigennützig aufgefaßt, kann nur allzuleicht zum geistlichen Egoismus führen, seine Seligkeit und sein Heil für sich allein suchen zu wollen. Der Protestantismus ist das Privatchristenthum, der Katholicismus das öffentliche und gemeinschaftliche Christenthum; aber auf der andern Seite kann die Idee von der Gnade auch dahin führen, sich auf den unendlichen Reichthum von Gnadenmitteln, den uns die Kirche darbietet, zu verlassen, und darüber das ernste Werk der Wiedergeburt zu versäumen. An und für sich liegt aber dieses nicht in der Lehre der Kirche.

In den christlichen Hauptfesten ist der Stufengang der innern Wiedergeburt herrlich bezeichnet.

Die Doketen mögen in ihrem Irrthum insoferne noch die Wahrheit berühren, daß nämlich der Leib Christi allerdings auch ein wunderbarer Leib und nicht so wie der sündige Mensch war; zwar ein verum corpus, aber ein ganz andres Verhältniß des *σῶμα πνευμάτικον* und des *σῶμα ψύχικον*. Dieses Verhältniß ist durch die Sünde zerrüttet und zerstört. Bei Christo aber war es, weil er ohne Sünde geboren, in dem ursprünglichen Zustande; sein Leib war ein reiner, paradiesischer.

Dieses ganz andre Verhältniß des Lichtleibes zu dem siderischen und körperlichen wirft vielleicht noch ein ganz neues Licht auf die Eucharistie und Transsubstantion und macht dieselbe in gewissem Sinne begreiflicher.

Zwei eigenthümliche Sünden giebt es nach der Lehre des Christenthums: 1) Häresie, oder Verkehrtheit des Geistes, die immer aus eigenliebiger Willkür entspringt; 2) Unreinheit, oder Scheidung der Seele von Gott (die Gottes Behältniß und Gefäß seyn soll).

1815.

Das Merkwürdige in der neudeutschen Philosophie ist, daß die einzelnen Individuen den ganzen Cyklus der Systeme in aufsteigender Linie durchlaufen haben. — Wenigstens gilt dieß von Novalis, von mir — Schelling und allen Bessern. Fichte ist im halben Idealismus stehen geblieben.

Diejenige Abart der falschen Philosophie, die wir jetzt am meisten zu fürchten haben, ist nicht der Materialismus und die Naturphilosophie, sondern das zerstörende Feuer der Vernunftwuth, der eigentliche Atheismus. — Es ist vielmehr deutlich, daß die höhere Naturphilosophie sich von Stufe zu Stufe dem Christenthum nähert (wie in Schelling) und es auch in wissenschaftlich klarer Gestalt wieder ans Licht bringt. — Der rohe Materialismus der Franzosen war ein bloßes Zurücksinken in die Irrthümer des Alterthums, und nur negativ schädlich, indem er die entzündete sophistische Vernunft mit von allen Fesseln befreien half. Der philosophische Irrthum des Alterthums ist der Naturalismus oder die Naturvergötterung.

Die Vernunft für sich allein ist gar kein primitives, sondern ein ganz abgeleitetes Vermögen, aus der Zersetzung (der Seele in Vernunft- und Einbildungskraft), ihrer Zerrüttung (durch den Sündenfall erst nach und mit diesem entstanden); sie geht also aus der Zerstückelung der ursprünglichen Menschenkraft hervor. Das wahre Object dieses für sich allein nichtigen und unfruchtbaren Vermögens ist die Nichtigkeit, das Nichts, das Nirvana der Indier.

So wie Verstand und Willen im Geiste Eins

sind, so ist auch die Seele (Liebe) das Einfache, wovon Vernunft und Einbildungskraft nur die *disiecti* membra poetae sind. — Ursprünglich ist der Mensch nur Geist in der ihm beigeordneten Seele.

Das Gewissen ist ein inneres Gehör; das geistige Gefühl ein inneres Sehen und Empfinden und Ahnen. Unter dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen aber hat das Gewissen am meisten Beziehung auf das Gefühl, besonders auf das der Schmerzen. Diese wecken offenbar das Gewissen; dieß offenbart sich in Leiden, Krankheiten, Körperstrafen der Kinder ꝛc. Selbst die Tortur ist eine, jedoch verkehrte, Anwendung des an sich richtigen Satzes. Auf der andern Seite wird das geistige Gefühl durch nichts so sehr erregt als durch Musik, also durch höhere Affectionen des sinnlichen Gehörs. — Das Auge ist diejenige Sinnessphäre, wo der innere und der äußere Sinn am meisten in einander hinüberspielen; das innere Schauen ist immer noch bildlich, und unter allen äußern Sinnen ist der des Gesichts der geistigste. Verstehen heißt den Geist in den Dingen wahrnehmen; Verstand ist der Sinn für Geist und Geister.

Das Gewissen, in dem wir den Richter (die Stimme des Richters) hören, ohne ihn zu begreifen oder zu erkennen, giebt uns nur eine dunkle Empfindung von Gott, und das Gefühl der Sehnsucht nur eine unbestimmte entfernte Ahnung von Gott, beide kein klares Erkennen. Dieses wird nur dem erleuchteten Verstande zu Theil, der aber ein reines Herz voraussetzt. Hier tritt also der sonderbare Fall ein, daß erst durch das Sehen das Auge entsteht — und durch das Licht von außen *) der innere Sinn erregt wird. — Von dieser Seite läßt es sich ebenfalls zeigen, wie wir Gott nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die Offenbarung, Erleuchtung und Gnade zu erkennen vermögen.

W.

*) Die Offenbarung im Sohn.

Der Glaube (an die Vorsehung) ist wie das Princip aller Geschichte, so auch das der Moral, mithin aller Lebensphilosophie. Höchstes Sittengesetz ist der Wille Gottes; jeder soll sich von Gott führen und leiten lassen, und wenn man dieß nur recht will und sich seiner Führung überläßt, so erhält auch jeder die für ihn nöthige (praktische — nicht wissenschaftlich theoretische) Erleuchtung — oder besondere Specialführung. In so weit ist der Satz von der Privat-Erleuchtung richtig. Es endigt also die Philosophie mit dem (lebendigen) Glauben, und beginnt mit der Offenbarung des Verderbens und des Bösen.

Die Erkenntniß des Bösen nach seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Tiefe ist die erste Stufe der (besonders auch dem jetzigen Zeitalter) obliegenden Erkenntniß, und muß also auch nebst der Lehre von der Vernunft, vom Glauben und Offenbarung den Inhalt des ersten Theils im philosophischen Systeme bilden.

Der Beweis vom Daseyn des bösen Geistes ist das eigentliche Fundament der Philosophie; eines Beweises für das Daseyn Gottes bedarf es gar nicht.

Noch eine andere Frage, die nun in Beziehung auf das Weltgericht selbst historisch wichtig wird, ist die von dem Orte der Hölle und den Verdammten, so wie von dem Fürsten der Finsterniß. Allerdings kann nur in dieser sein Wohnort seyn, wie sein Wirken; nur muß man die Finsterniß nicht bloß materiell, sondern philosophisch verstehen. Nichts ist finstrer als eine von Gott abgewandte und ihm verschlossene Seele.

Das Grundverderben, mithin die eigentliche Erbsünde, ist die Lüge; darum heißt auch der Verführer der Lügner von Anfang. Die Sinnlichkeit ist nur ein sekundäres Verderben; erst nachdem der Mensch die Wahrheit verloren hat, sucht sein unersättliches Herz Befriedigung in der Schein- und Sinnenwelt. Was ist ansteckender: Lüge oder Sinnlichkeit? — Doch wohl das letzte; aber die Lüge ist eingewurzelter und angeborner. — Die Sittenlehre ist unter den Katho-

lischen hie und da zu ausschließend auf Ertödtung der Sinnlichkeit gerichtet gewesen, und es darf nicht übersehen werden, daß im ernstlich gemeinten Protestantismus ein Keim zu einer großen Tendenz auf die strengste christliche Wahrhaftigkeit, als höchste Christentugend und Vertilgung aller Lüge niedergelegt sey.

Sieht man auf den Ursprung, so würde freilich der Mensch der Lüge erst offen und zugänglich, nachdem seine Phantasie in die Sinnenwelt eingefangen war.

Das Heidenthum ist der verwilderte und entartete Sidersmus der Vorwelt oder die verderbte Religion der Patriarchen; die Mahomedaner sind verkehrte und zu spät gekommene, auf eine falsche Weise universell und universalhistorisch gewordene Juden. — Wird es nun etwa auch im letzten Zeitalter auf ähnliche Art ein falsches Nachbleibsel des (ausgearteten, entstalteten, erstorbenen) Christenthums geben? — Oder wird gleich mit der ersten Auferstehung Eine Heerde seyn und ein Hirt?

Aus demselben Grunde und in demselben Sinne, warum auch die mosaische Schöpfungsgeschichte so kurz und einfach ist und nur auf die sechs Tagewerke sich beschränkend, ohne alle die Poesie und Physik, in welche andere, heidnische Kosmogonieen sich ausbreiten; eben darum sind auch die Evangelien mit auf das Wesentliche des Erlösungswerkes gerichtet, mit Weglassung aller sonstigen bloß biographischen Ausführlichkeit. — Wie Moses Schöpfungsgeschichte keine Kosmogonie — so sind auch die Evangelien keine Biographie und sollen keine seyn.

So wie der Sohn, um das Werk der Erlösung zu vollenden, einen irdischen Leib annehmen mußte, indem „das Wort Fleisch ward“ — so ist auch in der Schöpfung das ewige Wesen zeitlich und eben dadurch die Schöpfung erst möglich geworden. Ohne diese göttliche Herablassung und Selbstbeschränkung würde die unendliche Schöpfung sogleich in einem Moment abgelaufen seyn, im Grunde also keine Freiheit des Einzelnen und keine

wahre Schöpfung Statt finden. Diese liebevolle Contraction Gottes, da er sich selbst (den eigenen Athem) anhält, um seinen Geschöpfen Raum zu lassen, ist wieder eben jenem Princip in dem göttlichen Wesen vorzugsweise zuzuschreiben, welches auch Fleisch geworden, dem Worte, Sohne oder der göttlichen Intelligenz (dem göttlichen Verstande). Nur hüte man sich, jene Contraction etwa durch die vorhergegangne, oder schon früher gesetzte Expansion Gottes (den ersten Act des Schaffens) schon bedingt und nothwendig mitgegeben zu halten; sonst geräth man wieder in die Irrthümer eines Fatums und der Identität. — Vielmehr ist diese Selbstbeschränkung Gottes, durch die allein die Welt wirklich wird und bleibt, in ihrem Anfang wesentlich als ein Act der Willkür zu betrachten „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." — Nicht von Ewigkeit, sondern von Anfang, also daß die gesammte Zeitlichkeit einen bestimmten „positiven zeitlichen" Anfang hatte. — Wenn der erste Act des Schaffens, des aus sich Herausgehens und sich Offenbarens, oder die Expansion der Allmacht nun als Gott wesentlich und nothwendig erscheint, so ist dagegen die Selbstbeschränkung Gottes durchaus als ein freier und willkürlicher Act zu denken; ja es ist eben diese Selbstbeschränkung (oder Barmherzigkeit), in welcher sich die Freiheit des göttlichen Wesens eigentlich kund giebt, wie die Allmacht in dem ersten Schaffen.

Paulus stellt uns die apostolische Kraft und Wirksamkeit in der höchsten Energie, wie Johannes in der besonnensten Tiefe dar. So ergänzen sich beide; und es giebt eine ganz andere Harmonie der Evangelien (und Apostel), als die, welche man gewöhnlich sucht und nicht finden kann.

Der Anfangspunkt des neuen Lebens ist Petrus. Warum reichte ihm, ohngeachtet seines Zagens auf dem Wasser, der Erlöser die Hand, und ließ ihn nicht sinken? Seines feurigen Eifers wegen, der zuerst in die Worte ausbrach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes;" und dadurch

den Grundstein legte zu der neuen Welt der Verherrlichung; und seiner treuen Liebe wegen, die ihn auch nach der Verläugnung mit bitterer Reue erfüllte. Um dieser Liebe willen war er auch an Wunderkraft der Erste vor allen andern begabt; um dieser Liebe willen sagte der von der Erde scheidende Heiland zu ihm die Worte: „Weide du meine Schafe;" und setzte ihn ein zu seinem Nachfolger; und jenes: „Ich habe gebetet für dich, daß dein Glaube nicht abnehme." Verheißende Worte, von denen die ganze nachfolgende Weltgeschichte die glorreiche Bestätigung und Erfüllung enthält.

Die alte Theorie von drei Weltaltern und Epochen der Menschheit nach dem Vater, dem Sohne und dem Geiste ist grundfalsch; es ist immer und ewig nur der Sohn, der sich der Menschheit und in ihr offenbart. Alle großen Epochen der Religion stellen den Heiland (das Wort, den Sohn) in Ewigkeit mit dem Vater und dem Geiste, nur in einer bestimmten, göttlich angehaltenen und beschränkten Form dar.

Die neue christliche Zeit erfoderte auch eine ganz eigenthümliche und neue Lehrart; daher die Parabeln allerdings eine eigene Stufe in dem ganzen Erlösungswerke sind. Sie sind das vollkommenste Urbild der wahren Popularität, und dieser symbolische Geist des Evangeliums ist als das Princip alles Eigenthümlichen in der neuen christlichen Kunst und Wissenschaft, so wie auch des neuen christlichen Lebens zu betrachten. Das symbolische Leben ist als der Anfang der Wiederherstellung des ursprünglichen (paradiesischen) Menschenlebens zu betrachten; da der Mensch ursprünglich ganz eigentlich bestimmt war, durch ein symbolisches Leben die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.

Dieß ist die eigentliche und wahre Erklärung der Mystik: einer Wissenschaft, in der das Vermögen und Organ der Erkenntniß erst mit dieser selbst entsteht, und dieses Organ allererst durch die Weihe mitgetheilt wird; nicht eine bloße Unbegreiflichkeit bezeichnend, die sich in weitem Verstande auf alles ausdehnen läßt, sondern ein Geheimniß, was ewig Geheimniß bleiben muß, dem aber die Seele sich

nähert, das sich aber auch gar nicht anders mittheilen läßt, als auf dieselbe Weise, wie es empfangen wurde.

Heißt Beten nicht in dem wahren, dem reinsten und höchsten Sinne energisch denken? Sollte es nicht möglich seyn, unser geistiges Wollen und inneres Denken eben so innerlich und geistig zu bekräftigen, wie man durch Magnetismus die Nerven stärken kann? — Philosophiren heißt dynamisch denken — jenes energische Denken ist aber offenbar etwas viel höheres und wird ohne Zweifel erfodert, um das dynamische Denken oder die Philosophie vor der Verirrung zu bewahren und auf ihr rechtes Ziel zu lenken und zu leiten.

Bei der Messe, als Religions-Act des Gläubigen, ist die Hauptsache die Aufopferung in Gedanken (des ganzen Wesens) — die Anbetung des Sacraments — die Fürbitte — und die Theilnahme in Gedanken an der Communion des Priesters. — Das Ganze läßt sich auch eintheilen nach Glauben (bis zum Credo). Hoffnung und Liebe beginnt mit der Fürbitte und dem Sanctus; Vollendung ist die Theilnahme an der Communion.

1816.

Es ist nicht genug, daß die wahre Philosophie christlich sey, sie muß auch katholisch seyn, und das ist sie nur durch Erklärung der Seele Gottes. (S. d. Nachschrift.)

Soll es eine christliche Philosophie überhaupt geben, so muß es auch eine eigne christliche Logik geben. — Die christliche Denkform und Logik oder Methodenlehre wäre die, welche auf die Wiedergeburt des Bewußtseyns gienge, und also das positive, lebendig organische Bewußtseyn in das zersplitterte, abstracte Bewußtseyn nicht bloß hineinconstruirte, sondern organisch darin hervorbrächte, anpflanzte und erzeugte.

Jacobi war auf einen Spiritualisten angelegt, ist aber durch Charakterschwäche in Realismus versunken; Kant

konnte in seinem Herzen die materiellen Vorurtheile und Aberglauben an den Materialismus des Zeitalters nie los werden; Fichte suchte zwar Realismus und Materialismus zu vernichten, kam aber doch nicht zum Spiritualismus; hielt aber hartnäckig und unabänderlich am Idealismus fest; Schelling ging vom Realismus aus, suchte den Idealismus auf mehreren Wegen, und nähert sich nun durch Mythologie *) dem Spiritualismus. So stehen die vier Haupt-Sectenstifter der neuern deutschen Philosophie in mannichfacher Beziehung gegen einander.

Diese vier vornehmsten Scholastiker — Kant, Fichte, Jacobi, Schelling — sind zugleich die vier größten Denker, die noch im abstracten, zersplitterten Bewußtseyn befangen sind.

Die gesunde Vernunft ist die gehorsame, welche sich ganz an das geoffenbarte Wort anschließt.

In der Ergreifung des Glaubens, in dem Act der Auffassung (der Form) des Glaubens ist jederzeit eine plötzliche Erleuchtung des Verstandes (von oben) wesentlich mitwirkend oder veranlassend; dann aber auch ein selbstthätiges Ergreifen des Glaubens durch den eignen Willen, ja selbst ein Einfluß der Willkür auf den Glauben und Spielen der Willkür mit ihm bemerklich und mit zur Erzeugung des Glaubens nothwendig.

Das, was eigentlich dem Zeitalter Noth thut, und woran es überall gebricht, ist der Glaube an die Gottheit Christi. Dieser fehlt sichtbar überall, und ohne diesen kann auch die bloße äußere Kirchenwiederherstellung oder bloß philosophische Mystik nichts helfen. — Der eigentlich wahre und größte Beweis für die Gottheit Christi ist der welthistorische; nämlich nach jener Construction der wechselnden Vorherrschaft der zerstückten Kräfte des menschlichen Geistes in den großen Perioden der Weltgeschichte. — In der Mitte je-

---

*) Es waren damals schon die Untersuchungen über die Gottheiten von Samothrake erschienen. W.

ner wechselnden Zerrüttungen mußte das Wort selbst eintreten und Fleisch werden, sonst wäre der Mensch auseinandergefallen.

„Und wär er nicht erstanden,
So wär die Welt vergangen."

Die Streitigkeiten in den ersten Zeitaltern der Kirche über die Gottheit, die Person und die Naturen Christi zeigen grade, statt daß wir sie als leere Spitzfindigkeiten verachten, daß man vielmehr zu jener Zeit das große Geheimniß von der Gottheit Christi sehr richtig gefaßt hatte, und grade von dieser Seite muß der Gegenstand auch gefaßt werden. Eine menschliche Seele hatte Christus, sonst wäre er nicht wahrhaft Mensch geworden. — Ohne die genaueste Bestimmtheit des wichtigen Begriffs von der Person Christi ist der Glaube an seine Gottheit auch sogleich gefährdet und verletzt.

Die Monotheliten werden schon durch das: nicht „mein" Wille, sondern „Dein" Wille ꝛc. hinreichend widerlegt. Die Centralkraft des Gemüths (der Geist in der Seele), das Licht des Glaubens war also der eigentliche Sitz der Gottheit in der menschlichen Seele Christi.

Aus der Platonischen Idee des Logos läßt sich höchstens folgern — daß dasselbe einmal Mensch werden könne; aber nicht, daß und wann es geschehen ist.

Die Lehre der Arrianer, daß Christus das erste aller Geschöpfe sey, stimmt noch sehr mit der Lehre der Kabbala vom Adam Kadmon; ist also immer noch eine Abart von Gnosis. — Ungleich philosophischer wenigstens ist diese Irrlehre als die Ansicht, der Heiland sey nichts als ein jüdischer Sokrates. —

Der erschlagene Meister Hiram (*hic est Jesus resurgens a mortuis*) ist aller Wahrscheinlichkeit nach der in den alten Mysterien bekannte und verehrte sterbende Todesgott des neuen Lebens — Dionysus oder Osiris. Es ist Christus als Idee vor und außer dem Christenthum.

Worauf es jetzt am meisten ankömmt, zur Aufrechthaltung und Vertheidigung der katholischen Religion, das ist: zu zeigen, daß sie auch die vollendete und nach der Wiedervereinigung aller Secten triumphirende Kirche sey, diese also in der Wiedervereinigung den Sieg davon tragen wird. Dieses beruht auf folgenden Punkten: 1) Beibehaltung und Fortdauer der Sacramente in der triumphirenden Kirche. 2) Fortdauer eines abgesonderten Priesterthums und Priesterstandes; gegen den Irrthum, daß alsdann alle Christen auch in dieser Hinsicht gleich und auch die Laien wie die Priester und selbst Priester seyn würden. 3) Fortdauer des Mittelpunktes der Einheit; wenn auch nicht mehr zur Aufrechthaltung des reinen Glaubens nöthig, der fortan siegreich und nicht mehr getrübt wird; wenn auch nicht als schützende Macht und Bollwerk gegen die Usurpationen des Staats, der dann in der jetzigen Gestalt gar nicht mehr vorhanden seyn kann und wird: so doch als oberste schiedsrichterliche und die Concilien leitende Gewalt — als Mittelpunkt der Verherrlichung.

Die Idee des Opfers enthält den Begriff der gesunden Religion. Nachdem das Sühnopfer vollendet war, blieb nur das Dankopfer Eucharistie, zugleich Erinnerung des für alle Ewigkeit vollendeten Sühnopfers. — (Die Beichte ist ein wahres Opfer der Eigenheit, Selbstheit, Ichheit). In dem Christenthum und Evangelium liegt offenbar die Lehre, daß das ganze Leben des Menschen ein fortdauerndes Opfer seyn soll, daß er Gott — Alles (Eigenthum, Begierden, Gedanken ꝛc.) opfern soll. — Opfer ist mithin die Bestimmung des Menschen; der alles zur Ehre Gottes thun soll, was er thut.

Auch auf die wahren Grundsätze über das Fasten kann dieser Begriff des Opfers großen Einfluß haben.

Das Unerklärliche des körperlichen Schmerzes, das dem Anscheine nach nicht zu Rechtfertigende desselben liegt darin, daß wir den eigentlichen und wahren Naturzweck desselben nicht verstehen. — Der Schmerz löst den geistigen Lichtkörper von dem astralischen, physischen los; eben darum entwickeln

sich aus der Tiefe des höchsten Schmerzes neue Kräfte, die zwar noch körperlich sind; aber doch Kräfte einer höhern Ordnung. Die sinnliche Freude hingegen bindet den Lichtkörper fester an den siderischen; und insofern ist sie ein Uebel, weil sie die höheren Kräfte abstumpft, verdeckt, verhüllt und hemmt. — Aus diesem Gesichtspunkte ist die christliche Lehre von der Abtödtung zu begreifen; es ist Befreiung des geistigen verklärten Wesens von der Materie und ihren Banden. Doch ist eben darin die christliche Lehre von der indischen verschieden, daß sie auch diese Abtödtung dem Gesetz des göttlichen Willens unterwirft, und auch den sinnlichen Leib nicht willkürlich zerstört.

Findet nicht eine wahre, immer gegenwärtige Offenbarung Gottes auch in jeder Eucharistie, mithin auch außer der Schrift in der Kirche Statt? — Allerdings wohl. — In der Eucharistie ist das *verbum mirificum* lebendig wirksam und wahrhaft selbst gegenwärtig. — Die Lehre von der Gottheit Christi und von der wahren wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie hängen genau und unzertrennlich zusammen.

Nach der Ansicht, daß mit der Erscheinung Christi der Mensch der Oberherrschaft der Natur entrissen und zu Gott zurückgewandt wurde (weshalb denn auch eben Christus, theils dem Naturgesetz entzogen [durch die wunderbare Empfängniß und Geburt], theils die Natur besiegend und beherrschend, auch ihr ganz entsagend sich darstellt), erhält auch die Eucharistie eine ganz neue Bedeutung und Klarheit. In dieser neuen Ordnung der Dinge, wo Gott und in Gott auch der Mensch über der Natur steht, kann auch der mindeste, scheinbarste, unbedeutendste Theil der Natur verwandelt, verklärt und gleichsam vergöttlicht werden. Dieses Naturverhältniß des Christenthums ist noch sehr wenig beachtet, aber sehr wichtig. — Auch die Opfer des alten Testaments erhalten durch jene Naturbeziehung der Religion eine neue Erklärung.

1817.

Nicht die Aufhebung eines Entgegengesetzten oder die Verneinung (nach Hegel) macht das Wesen des Geistes aus, sondern die göttliche Sendung. — Die Bestimmung des Menschen ist, die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten, in welcher letzterer Hinsicht er selbst in gewissem Maaße die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters an seiner eigenen Seele vertritt und einnimmt.

Das Verneinungs-System wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die Ich- und Selbstvergötterung (Fichte's) eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der That philosophischer Satanismus.

Die Aufhebung des Nichts (nach dem wahren Begriffe der Gottheit) ist eben Offenbarung, und dieß der wahre Grundbegriff davon.

Das Positive ist in der Philosophie, und wo vom Leben und geistigen Kräften die Rede ist, nicht eigentlich oder immer der Gegensatz des Negativen; sondern vielmehr das rechte und wahre Mittel zwischen dem Negativen (der Abstraction) und dem Indifferenten, oder dem fluctuirenden Leben der Phantasie; die Fülle hat es mit diesem gemein, die Umgränzung mit jenem andern Element; daher die positive Bestimmtheit.

Die höhere Anschauung ist nicht auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern auf das Ewige, Freie; eben so die höhere Erinnerung nicht auf Vergangenes als solches, sondern ebenfalls auf das Unendliche (und Ewige); die höhere Ahnung ebenfalls nicht auf das Zukünftige, sondern auf das Ewige.

Die wahre Lehre vom Glauben ist nicht die, welche sich an die Vernunft anschließt, und den Glauben als eine Ergänzung oder ein Surrogat der Vernunft, und

sich aus der Tiefe des höchsten Schmerzes neue Kräfte, die zwar noch körperlich sind; aber doch Kräfte einer höhern Ordnung. Die sinnliche Freude hingegen bindet den Lichtkörper fester an den siderischen; und insofern ist sie ein Uebel, weil sie die höheren Kräfte abstumpft, verdeckt, verhüllt und hemmt. — Aus diesem Gesichtspunkte ist die christliche Lehre von der Abtödtung zu begreifen; es ist Befreiung des geistigen verklärten Wesens von der Materie und ihren Banden. Doch ist eben darin die christliche Lehre von der indischen verschieden, daß sie auch diese Abtödtung dem Gesetz des göttlichen Willens unterwirft, und auch den sinnlichen Leib nicht willkürlich zerstört.

Findet nicht eine wahre, immer gegenwärtige Offenbarung Gottes auch in jeder Eucharistie, mithin auch außer der Schrift in der Kirche Statt? — Allerdings wohl. — In der Eucharistie ist das *verbum mirificum* lebendig wirksam und wahrhaft selbst gegenwärtig. — Die Lehre von der Gottheit Christi und von der wahren wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie hängen genau und unzertrennlich zusammen.

Nach der Ansicht, daß mit der Erscheinung Christi der Mensch der Oberherrschaft der Natur entrissen und zu Gott zurückgewandt wurde (weshalb denn auch eben Christus, theils dem Naturgesetz entzogen [durch die wunderbare Empfängniß und Geburt], theils die Natur besiegend und beherrschend, auch ihr ganz entsagend sich darstellt), erhält auch die Eucharistie eine ganz neue Bedeutung und Klarheit. In dieser neuen Ordnung der Dinge, wo Gott und in Gott auch der Mensch über der Natur steht, kann auch der mindeste, scheinbarste, unbedeutendste Theil der Natur verwandelt, verklärt und gleichsam vergöttlicht werden. Dieses Naturverhältniß des Christenthums ist noch sehr wenig beachtet, aber sehr wichtig. — Auch die Opfer des alten Testaments erhalten durch jene Naturbeziehung der Religion eine neue Erklärung.

1817.

Nicht die Aufhebung eines Entgegengesetzten oder die Verneinung (nach Hegel) macht das Wesen des Geistes aus, sondern die göttliche Sendung. — Die Bestimmung des Menschen ist, die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten, in welcher letzterer Hinsicht er selbst in gewissem Maaße die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters an seiner eigenen Seele vertritt und einnimmt.

Das Verneinungs-System wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die Ich- und Selbstvergötterung (Fichte's) eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der That philosophischer Satanismus.

Die Aufhebung des Nichts (nach dem wahren Begriffe der Gottheit) ist eben Offenbarung, und dieß der wahre Grundbegriff davon.

Das Positive ist in der Philosophie, und wo vom Leben und geistigen Kräften die Rede ist, nicht eigentlich oder immer der Gegensatz des Negativen; sondern vielmehr das rechte und wahre Mittel zwischen dem Negativen (der Abstraction) und dem Indifferenten, oder dem fluctuirenden Leben der Phantasie; die Fülle hat es mit diesem gemein, die Umgränzung mit jenem andern Element; daher die positive Bestimmtheit.

Die höhere Anschauung ist nicht auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern auf das Ewige, Freie; eben so die höhere Erinnerung nicht auf Vergangenes als solches, sondern ebenfalls auf das Unendliche (und Ewige); die höhere Ahnung ebenfalls nicht auf das Zukünftige, sondern auf das Ewige.

Die wahre Lehre vom Glauben ist nicht die, welche sich an die Vernunft anschließt, und den Glauben als eine Ergänzung oder ein Surrogat der Vernunft, und

desselben Inhalts mit ihr hinstellt; — sondern die, welche aus der völligen Vernichtung der gemeinen Vernunft und der Wiedergeburt der höheren und gereinigten, Gott unterworfenen Vernunft einen Glauben hervorgehen läßt und gründet — der selbst auch wundervollen und höhern Inhalts ist, als die gemeine Vernunft. — Der reine und allgemeine Glaube in seinem ersten Quell und Grunde ist die Lehre von dem seligen Leben oder von der wundervollen Einheit und Freiheit (der innern und doch zugleich auch äußern, der mit Gott und in Gott).

In der Lehre vom Glauben muß gleichsam ein innerlicher moralischer Beweis der Geheimnisse des Christenthums, der Dreieinigkeit u. s. w. geführt werden.

„Thut meine Gebote, so werdet ihr erkennen, daß meine Lehre von Gott sey." — Dieses ist die Grundregel in dem Verfahren der christlichen Philosophie; durch den Versuch, oder vielmehr durch die That soll man erkennen, was wahr und von Gott ist. — So ist es immer im Evangelio, durch die unerwartete Wirklichkeit des scheinbar (nach der Vernunft) Unmöglichen, wird die Nothwendigkeit desselben (nämlich als einziger Ausweg und Rettung) factisch erwiesen, und hintendrein erkannt. Ebenso muß auch die christliche Philosophie verfahren, die also nicht bloß empirisch ist im Sinne der Offenbarung und des Spiritualismus, als nicht auf dem äußern, sondern auf dem innern Sinn für die höhere und Geisterwelt beruhend; auch praktisch, oder moralisch factisch ist und verfahren muß.

Es liegt ganz außerordentlich viel in dem Ausdruck des Heilandes von Johannes: etiam *plus quam propheta*. Der Unterschied ist, daß die Propheten vom Geist Gottes überwältigt waren, derselbe durch sie, oft als unbewußte oder gewaltsam hingenommene Werkzeuge redete. In jenem plus quam propheta liegt wohl, daß jener Mann nach dem Geiste Gottes, ganz von diesem durchdrungen, seine Persönlichkeit und ganzes Leben in ihm aufgegangen und verklärt war, der

Geist Gottes in ihm gewissermaßen persönlich erschien, wie die Gnade Gottes in Maria's Seele, ohne daß doch dieses eine eigentliche Menschwerdung des Geistes und der Gnade enthielte — oder als solche zu betrachten wäre; weil eben nur das Wort wirklich Mensch und Fleisch werden kann; nicht der Geist noch die Gnade Gottes. Eben so bedeutend ist, wie Johannes so oft in der Schrift mit dem Propheten Elias zusammengestellt und verglichen, dann aber doch mit Johannes ausdrücklich gesagt wird, er sey nicht Elias. Elias ist auch wie Johannes plus quam propheta, der Mann Elohim persönlich Erscheinung des Geistes.

Das Canonicum oder die rechte Ansicht von der Kirche und ihrer göttlich berechtigten Existenz muß vor allen Dingen im Geiste der Liebe nicht bloß aus dem Gesichtspunkte einer geistlichen Jurisprudenz betrachtet werden. Es kann so allein zur Belebung der Geistlichen, die den rechten Sinn, aber nicht den rechten Geist haben, beitragen.

Schleiermachers Unterschied von einem verborgenen und offenbarten Gott ist ganz nichtig, da nach der wahren Offenbarungsphilosophie — das Wesen Gottes zugleich seine That und dieses die entscheidende Erklärung für den Charakter dieser Philosophie und die richtige Idee der Offenbarung ist.

Die Thierseelen können für den Menschen weder ein Reinigungsort noch eine Bestrafung seyn: 1) weil dann keine Reinigung zu denken ist; 2) weil die Erinnerung und Ichheit fehlt, die zum Gefühl der Strafe nothwendig seyn würde. Die Thiere haben keine eigene Seele, nur die Gattungen sind Individuen, und auch diese nur Blätter und einzelne Auswüchse der Erdseele. Daher sind die Leiden der Thiere allerdings eine Täuschung, als Einheitwesen genommen;

allein sie verkünden und beweisen nur allzu deutlich das tiefe Unglück und innere Leiden der Erdseele. — Nur mit heiliger Scheu sollten die Menschen das Blut der Thiere vergießen, die ihnen zur Nahrung dienen: denn immer bleibt es verwandtes Blut der in allen tellurischen lebendigen Geschöpfen pulsirenden Erdseele.

1818.

1.

In der Logik hat man bisher gar nicht die verschiedenen Sphären des Denkens unterschieden, in welcher ein durchaus verschiedenes Verfahren und für jede ein eigenthümliches Grundgesetz gelten, woraus allein erst eine philosophische Methodenlehre hervorgeht, was die bisherige Logik gar nicht zu leisten im Stande ist. — Im praktischen Denken gilt bloß Consequenz und mithin der Satz des Widerspruchs. In dem dynamischen Denken — eine Methode der Vermittlung, entweder die Causalität oder Wechselwirkung (Gegensatz und Vermittlung) — Grundsatz der Indifferenz. — Im unendlichen Denken, dem Denken des Ewigen und Göttlichen gilt das *principium rationis sufficientis* (nicht rationis absolutae — sondern einer genügenden, annähernden), so wie ihn Leibnitz mit Beziehung auf theologische Gegenstände ursprünglich meinte. — Dieses würde eine ganz neue religiöse, theologisch-christliche und katholische Logik — für die höchste Sphäre des Denkens bilden.

Ideen heißen die wahrhaften, ewigen Begriffe des Verstandes, weil es zugleich ihrer Natur nach Bilder sind, und Bilder seyn müssen, wie das Wort sich nur in Bildern offenbart.

Nichts ist transcendenter als der halbe Idealismus Kants; der Zweifel an dem Daseyn außer uns entsteht eben dadurch, daß man schon das Leben und den rechten Zusammenhang verlassen hat, und aus demselben herausgetre-

ten ist, um es bezweifeln, a priori demonstriren oder auch bekritteln zu können. — Das innere Leben ist ungetheilt, voll und ganz und läßt sich nicht wie das äußere zerlegen, isoliren; die Philosophie soll es bloß klarmachen und in Gedanken fassen; aber nicht erklären, noch erdenken wollen oder andemonstriren. — Das innere Leben ist das Leben, welches der Geist mit der Seele gemeinsam lebt, in Gott, oder von Gott, zu Gott, aus Gott und endlich in Gott lebt.

Der Sinn des Wahren ist der Glaube selbst oder das Anerkenntniß des Rechten und von Gott Herrührenden.

Das Glauben ist ein Mittleres zwischen Vernunft und Verstand. Es setzt ein jeder Glaube ein geistiges Anschauungsbestreben voraus. — Das Ergreifen, als der eigentliche Act des Glaubens, sistirt das endlose Denken der Vernunft, und begnügt sich mit der Gewißheit im Geist (faßt sie in einen Gedanken), beschränkt sich auf sie. — Die Vernunft ist das für sich allein endlose Denk- und Gedankenvermögen; der ihr angeborne Zwiespalt ist der zwischen der endlosen Bedingung und dem Gedanken des Unbedingten. Der Verstand ist die geistige Anschauungskraft.

Die Sehnsucht ahnet und sucht Gott, das Gewissen hört ihn; aber oft nur aus der Ferne. Der Glaube ergreift ihn; und das ist der rechte eigenthümliche Ausdruck dafür.

Die Hoffnung fühlt ihn und lebt in ihm — aber vorerst innerlich. — Der vollkommene Gottes-Sinn besteht wohl in den drei theologischen Tugenden.

Die christlichen Tugenden finden sich doch auch in der Moral der Griechen einigermaßen wieder, obwohl unter andern Namen. Die ὁσιότης und εὐσεβεία entspricht dem Glauben, der ἐνθουσίασμος der Hoffnung, das καλὸν aber, und die καλοκαγαθία der Liebe.

Wie wäre das Glauben oder das Wiedererkennen möglich — wenn Er oder sein Ebenbild uns nicht

eingeboren wäre. Ohne die Erinnerung der Liebe könnten wir nicht glauben an seine Offenbarung.

In der Liebe wird die Seele hellsehend. — Im Glauben ist grade der Act des freien Ergreifens, die Freiheit darin, das was die Vernunft negirt; und das ist gerade das Göttliche in der Vernunft, daß sie sich selbst vernichten kann. Ist es aber wohl die Vernunft allein, welche diesen Act vornimmt, und dadurch die Zweifel abreißt? Oder kommt nicht ein drittes Princip, wie ein Deus nicht ex machina, aber ex coelo hinzu, um den Gordischen Knoten zu lösen? Allerdings, und daß ist gerade der Geist; allein die Form des Acts erhält es doch von der Vernunft. Im Glauben ist der Geist wirksam sich hinzugeben — mithin also wohl passiv? — Dieß ist nicht der Fall. Die Hoffnung fühlt Gott in sich, die Liebe sieht ihn; aber nur im Bilde. Der Geist deutet und versteht diese Bilder.

Der Geist bringt das Licht zu der Liebe, welche in der Seele ihren Sitz hat; ohne den Geist wird es dunkel in der liebevollsten Seele, und sie könnte ohnedieß nicht hellsehend werden. — Das Göttliche geht der Vernunft erst in der Freiheit auf; auch göttlich ist sie dann, wenn wir die Vernunft Gott frei unterwerfen; ungöttlich, von Gott abgewandt, ja gegen Gott ankämpfend, anwüthend, wenn sie sich selbst festreunt, entzündet, verhärtet und sich selbst anbetet.

Das Gottverwandte des Verstandes ist das ewige Licht. Und darum ist der Verstand höher als die Vernunft; ohne Freiheit ist kein Leben, sie ist die erste Bedingung des Lebens; aber das Licht ist das Leben selber. Ganz dem Wesen der Vernunft und des Verstandes gemäß wird ohne dieses das Licht der Vernunft in einen bloß negativen Begriff verwandelt und das Wesen des Verstandes in einem bloß symbolischen Bilde ausgedrückt.

Das Verstehen hat einen viel weiteren Umfang als das Begreifen.

Mit der einfachen Annahme, daß alle Dinge aus Nichts erschaffen seyen, ist die Möglichkeit, daß die von Gott erschaf-

fenen Wesen von Gott abgelenkt und von dem bösen Geist ergriffen werden, schon hinreichend gegeben.

Die Natur war durch den Feind verderbt, war Abgrund und finster, wüste und leer geworden.

Das Wort ist der Geist und der König der Natur; daher seine ursprüngliche und ewige Affinität mit dem Menschen.

Wie die Gnade erst eine reale Bedeutung bekommt durch die Idee der Seelenliebe Gottes, so erhält der Begriff vom ewigen Worte einen ganz andern Sinn und Leben, durch die Beziehung auf die Natur, auf den Menschen, auf die Geschichte. — Das Wort ist immer menschgestaltig, nämlich ein in der Natur waltender und mit der Natur umkleideter, aus der Tiefe der Natur hervorbrechender, von ihrem Gipfel gebietend umherstrahlender Gott (Christus).

Ohne die Wiedererscheinung, Auferstehung und den Sieg des Worts wäre die Vollendung der Kirche nicht möglich. — Das Wort der Natur ahnen wir, das Wort der Weltgeschichte trachten wir fleißig zu erforschen, das Wort der Sage wird ein Gegenstand des Spiels, doch wohl auch des ernsten Forschens; das Wort der Erkenntniß beherrscht uns, obwohl noch streitig und unklar. Es fehlt in allen noch das Wort Gottes, das ewige, um alle jene Elemente des Worts zu vollenden und in Einklang zu bringen.

Die Erklärung der jüdischen Religion muß ganz aus dem Gegensatz hergenommen werden. Es sollte diese Religion kein Naturcultus seyn, sondern ein moralischer Gottesdienst, ein heroischer Glauben an die Vorsehung; keine Mysterien oder hochmüthig esoterische Lehre nur für einige der Gebildeten und Mächtigen, — also keine Nationalkirche und Theokratie; keine Philosophie, welche wohl sehr erhabene Begriffe von Gott hatte, sondern ein lebendiger Verkehr mit Gott in Furcht, Hoffnung und Liebe. — Durch alle diese Kennzeichen aber giebt sich die Religion des

alten Bundes zu erkennen, daß sie durchaus und bloß nur Vorbereitung und Typus, Vorbild, Weissagung des Christenthums seyn konnte.

Der Opfertod Christi bezieht sich auf einen dreifachen Grund: 1) Mußte die Reihe und die Zeit der doch von Gott gestifteten blutigen Opfer durch das letzte allvollkommene und unendlich zureichende ebenfalls blutige Opfer geschlossen werden. 2) Es mußte ein Vorbild aufgestellt werden des geistigen Opfers, welches jeder Nachfolger Christi, der als solcher sein Kreuz auf sich nimmt, in seinem und durch sein gesammtes Leben darbringen soll. 3) Ist es selbst die Natur des Sohnes, sich zu opfern; indem das ewige Wort sich selbst als Nahrung und Brod der Seligen hingiebt, das Blut seiner Liebe aber der Trank ist, den sie täglich genießen. — Daher erhellt denn auch, daß das Meßopfer ein wahres Opfer ist, nicht bloß Bild desselben; denn es werden da die Gläubigen, welche sich selbst ins Opfer Christi einschließen, allerdings wirklich und wahrhaft mit jenem Himmelsbrod und ewigen Worte gespeist.

Es ist die Eucharistie der Himmel und Seligkeit schon hier. Da kann man wohl sagen: „Es bricht die Ewigkeit gewaltig in die Zeit hinein.“ (Novalis.)

Das Gebet ist Glaube, Hoffnung und Liebe in Actu.

Das Vater Unser ist das Gebet des Glaubens und der Hoffnung; das Ave der Act der Liebe.

Die Psalmen sind so rechte Gespräche mit Gott in Glauben, Hoffnung und Liebe; mithin ein reicher Schatz und Fundgrube für das wahre Gebet.

Sehen wir auf die zugelassenen Verwüstungen der Urwelt und auf die Härte des jüdischen Gesetzes; wo es doch eben auch Christus (Jehova) oder das Wort (der Natur oder des Gesetzes) war, was in der Religion das Herrschende gewesen: so erhält dadurch der Ausdruck vom Sohne Gottes in einem bekannten Buche des Mittelalters (gesta Romanorum):

qui satis austerus erat ante incarnationem suam, einen sehr tiefen Sinn.

Das zu Bekämpfende wird am besten im Gegensatz von Glauben, Hoffnung und Liebe betrachtet. Das eigentliche böse Princip der sonst gutgesinnten Priester ist zuerst die Politik, oder die falsche Klugheit, Staatskunst und das Schmeicheln gegen den Weltstaat; dieses aber ist eigentlicher Unglaube, in seiner innersten Wurzel. — Dann die Hoffnungslosigkeit, das *desperare* an der eignen Sache und endlich die falsche Toleranz oder Lieblosigkeit. — Von der Kirche aus den Streit im Ganzen und Großen angesehen, ist das zu Bekämpfende: der Unglauben oder falsche Glauben der Schule, die hoffnungslose Gleichgültigkeit der Welt und der Haß oder doch die Lieblosigkeit des Weltstaates. — Diese drei sind die Feinde der Kirche. Doch muß man auch den Protestantismus und die Griechen noch hinzusetzen. Gegen die Welt und den Weltstaat muß abwechselnd — Strenge und Milde — angewandt werden; gegen die andern Confessionen nur Milde.

Eine besondere Untersuchung bedarf es noch, um die Weissagungen des heiligen Johannes vom Antichrist, vom Thier und falschen Propheten näher zu bestimmen. Der Antichrist (vielleicht eins mit dem falschen Propheten) ist der dem Worte der Wahrheit oder des Lebens und des Friedens entgegengesetzte Geist des Hochmuths, des Todes und des Zwiespalts, mithin seit der Reformation, besonders aber auch seit dem falschen Idealismus (Ich-Gott) sichtbar und erkennbar genug. Gegen die noch folgende Erscheinung eines persönlichen Antichrists, in der Person eines großen falschen Propheten, streitet gar nichts. Das Thier ist eine moralische Person, der politische Leviathan. — Die Hure ist das alte Haus der gemeinen und irdisch gesinnten Christenheit. Jetzt, wo so viele falsche Mittelpunkte für das Christenthum aufgestellt werden (z. B. die unverstandene Bibel in den Händen alles Volks

und aller Völker — in eigenmächtigen Autorisationen in Verkündigungen der leibhaftigen Ankunft Christi, geboren von der oder jener, da oder dort, endlich in der Aufklärung oder Vernunft) trifft recht eigentlich zu, wie es im Evangelium heißt, daß man sprechen werde: „Hie ist Christus, oder da.“

Nicht dem richtigen Begriff vom Antichrist, daß derselbe ist der Lehrer, Meister und Verkündiger des falschen und erlogenen, vom Satan nachgeäfften und untergeschobenen Wortes, läßt sich derselbe Gang geschichtlich construiren und daraus die Folge ziehen — daß derselbe in seiner ganzen Kraft und Stärke noch nicht dagewesen; aber schon Ansätze und Anfänge genug zum Vorschein kommen.

Ein absoluter Idealismus mit falscher Magie, höchst wirksam und allgemein auf Religion angewendet — würde wohl dem Wesen des eigentlichen Antichristes sehr nahe kommen.

1818.

2.

In dem bedingten, endlichen Denken findet die Demonstration statt (auf dem mathematischen Gebiete) und die Deduction (auf dem juristischen). — Im dynamischen Gebiete ist die Construction des Experiments einheimisch — in der Mitte stehend zwischen einem einzeln vollendeten logischen Act und scientifischen Werk. Das theologische Denken ist nicht mehr in solche einzelne logische Acte und Werke zersplittert, sondern fließender und fortgehender Natur; es ist entweder Exegese, um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dogma oder irgend eines positiven Satzes zu zeigen, und daß die wohlverstandene Uebereinstimmung nicht dadurch verletzt werde; oder Polemik, um die Unmöglichkeit eines angeblich theologischen Satzes zu zeigen.

Das gewöhnliche wissenschaftliche Denken ist ein todtes, abgesondertes, einseitiges Denken, weil es nicht aus dem ganzen Wesen und mit der vollständigen Kraft des Menschen geschieht; ferner auch ein gebundnes, immer nur wieder Gedanken und kein wahres Leben erzeugendes Denken. Es mag nun ein bloß Wiederdenken des schon Gedachten oder ein Selbstdenken, Erscheinungsdenken, oder ein Gedanken-Denken und zugleich ein Denken des Denkens seyn — immer kommt es damit nicht aus dem engen Kreise der Gedanken und Denkwelt heraus. Ganz anders aber ist das lebendige Denken, wenn zuvor und vor allen Dingen der innere Mensch aus den zersplitterten Kräften in seiner Einheit und Ganzheit wiederhergestellt ist — zu Geist und Seele; so daß es dann nicht mehr bloß Verstand und Vernunft, oder die in sich streitende Denkkraft ist, welche denkt, sondern der Geist und die Seele.

Daß Gott dreieinig ist, folgt schon daraus, daß er ein Geist ist; und eben aus dieser Prämisse muß es auch abgeleitet werden. Im Geist wie im Gedanken sind zwei, und das Dritte, in welchem diese Zwei wieder Eins sind.

Das innere Leben Gottes ist die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich gegenseitig lieben.

Der Begriff eines außerzeitlichen, ewigen Geistes, so lange wir nicht seine wirkliche Gegenwart, sondern sein bloßes Seyn erkennen, könnte ein bloß erdachter und durch Abstraction gemachter Begriff seyn.

„Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang," sagt Salomon; „die Bewunderung des Göttlichen ist der Ursprung der Erkenntniß," sagt Plato; und der Glaube an Gott ist die Grundlage alles inneren Wissens, sagt der christliche Philosoph. — Der Gedanke Gottes ist zugleich eine Erfahrung, er wird von ihm selbst in uns hervorgebracht und uns gegeben; aber nicht so, daß wir völlig davon überwältigt und hingerissen würden, ihm nicht widerstehen könnten, und ihm mit der gleichen Nothwendigkeit wie bei einer sinnlichen Erfahrung unterliegen müßten,

und aller Völker — in eigenmächtigen Autorisationen in Verkündigungen der leibhaftigen Ankunft Christi, geboren von der oder jener, da oder dort, endlich in der Aufklärung oder Vernunft) trifft recht eigentlich zu, wie es im Evangelium heißt, daß man sprechen werde: „Hie ist Christus, oder da.“

Nicht dem richtigen Begriff vom Antichrist, daß derselbe ist der Lehrer, Meister und Verkündiger des falschen und erlogenen, vom Satan nachgeäfften und untergeschobenen Wortes, läßt sich derselbe Gang geschichtlich construiren und daraus die Folge ziehen — daß derselbe in seiner ganzen Kraft und Stärke noch nicht dagewesen; aber schon Ansätze und Anfänge genug zum Vorschein kommen.

Ein absoluter Idealismus mit falscher Magie, höchst wirksam und allgemein auf Religion angewendet — würde wohl dem Wesen des eigentlichen Antichristes sehr nahe kommen.

1818.

2.

In dem bedingten, endlichen Denken findet die Demonstration statt (auf dem mathematischen Gebiete) und die Deduction (auf dem juristischen). — Im dynamischen Gebiete ist die Construction des Experiments einheimisch — in der Mitte stehend zwischen einem einzeln vollendeten logischen Act und scientifischen Werk. Das theologische Denken ist nicht mehr in solche einzelne logische Acte und Werke zersplittert, sondern fließender und fortgehender Natur; es ist entweder Exegese, um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Dogma oder irgend eines positiven Satzes zu zeigen, und daß die wohlverstandene Uebereinstimmung nicht dadurch verletzt werde; oder Polemik, um die Unmöglichkeit eines angeblich theologischen Satzes zu zeigen.

Das gewöhnliche wissenschaftliche Denken ist ein todtes, abgesondertes, einseitiges Denken, weil es nicht aus dem ganzen Wesen und mit der vollständigen Kraft des Menschen geschieht; ferner auch ein gebundnes, immer nur wieder Gedanken und kein wahres Leben erzeugendes Denken. Es mag nun ein bloß Wiederdenken des schon Gedachten oder ein Selbstdenken, Erscheinungsdenken, oder ein Gedanken-Denken und zugleich ein Denken des Denkens seyn — immer kommt es damit nicht aus dem engen Kreise der Gedanken und Denkwelt heraus. Ganz anders aber ist das lebendige Denken, wenn zuvor und vor allen Dingen der innere Mensch aus den zersplitterten Kräften in seiner Einheit und Ganzheit wiederhergestellt ist — zu Geist und Seele; so daß es dann nicht mehr bloß Verstand und Vernunft, oder die in sich streitende Denkkraft ist, welche denkt, sondern der Geist und die Seele.

Daß Gott dreieinig ist, folgt schon daraus, daß er ein Geist ist; und eben aus dieser Prämisse muß es auch abgeleitet werden. Im Geist wie im Gedanken sind zwei, und das Dritte, in welchem diese Zwei wieder Eins sind.

Das innere Leben Gottes ist die Liebe, mit welcher der Vater und der Sohn sich gegenseitig lieben.

Der Begriff eines außerzeitlichen, ewigen Geistes, so lange wir nicht seine wirkliche Gegenwart, sondern sein bloßes Seyn erkennen, könnte ein bloß erdachter und durch Abstraction gemachter Begriff seyn.

„Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang," sagt Salomon; „die Bewunderung des Göttlichen ist der Ursprung der Erkenntniß," sagt Plato; und der Glaube an Gott ist die Grundlage alles inneren Wissens, sagt der christliche Philosoph. — Der Gedanke Gottes ist zugleich eine Erfahrung, er wird von ihm selbst in uns hervorgebracht und uns gegeben; aber nicht so, daß wir völlig davon überwältigt und hingerissen würden, ihm nicht widerstehen könnten, und ihm mit der gleichen Nothwendigkeit wie bei einer sinnlichen Erfahrung unterliegen müßten,

— vielmehr ist es eine freie Anerkennung, und das eben ist das Wesen des Glaubens; er giebt sich uns zu erkennen, (auch mit Herablassung, mit liebevoller Selbstbeschränkung) d. h. Offenbarung. — Wäre es ein Gesammt-Eindruck seines ganzen Wesens, ein nothwendiges Empfangen und Aufnehmen desselben in uns, so würde wohl der endliche Geist dadurch erdrückt, aufgelöst und vernichtet werden; auch würde das Umfassende immer als das Höhere erscheinen gegen das Umfaßte. — In dem Glauben an Gott liegt die Freiheit unsers Geistes schon mit eingeschlossen. Die Freiheit aber setzt das Nichts und die mögliche Hinwirkung zum Nichts, mithin auch das Daseyn des Bösen, oder vielmehr das Seyn des Bösen voraus; die unvermeidliche oder nothwendige Möglichkeit desselben — oder die mögliche Nothwendigkeit. Das letzte scheint richtiger zu seyn. Die nothwendige Möglichkeit dürfte eben auf die Freiheit passen. — Dieses sind die drei Grundfacta alles wahren Bewußtseyns und alles inneren Wissens, wie aller Philosophie. — Der Glaube an Gott — die Freiheit des menschlichen Geistes — und die Möglichkeit des Bösen — oder das Seyn des Nichts. Diese drei hängen genau zusammen; wie der erste Satz zugleich Gedanken und Erfahrung ist, so sind die beiden andern zugleich an sich und ursprünglich gegebene und wahrgenommene Facta und Folge aus dem vorhergehenden.

Die Idee ist unvermeidlich nicht nur ein wesentliches, sondern sogar das oberste Bestimmungsprincip des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche; aber nicht eine willkürlich freie Privat-Idee, sondern eine an die Autorität, Tradition und Bibel gebundne und dienende, allgemeine und ewige Idee. — Recht deutlich läßt sich dieses an dem Beispiele der mit den Griechen streitigen Stelle im Symbolum zeigen. Denn worauf gründete sich die von den Griechen nicht anerkannte Autorität als auf die Idee?

Die erste Form des göttlichen Wortes im ersten Weltalter sollte nicht sowohl heißen das Gesetz der Natur; (denn

dieses hieße entweder das Gesetz, woran die Natur selbst gebunden, was aber für den Menschen durchaus keine Regel seyn kann; oder ein natürliches Gesetz des Menschen, welches aber wieder nicht aus der Natur stammt, sondern aus der Vernunft hervorgeht) als das Licht der Natur. Das Wesentliche aus diesem, die Urväter beseelenden göttlichen Lichte der Natur ist, insofern es für die Folgezeit nöthig war, in der Genesis enthalten; und können wir danach uns einigen Begriff davon machen.

Den eigenthümlichen Charakter des wahren und rechten Wortes kann man auch am besten erkennen aus den Nachbildungen des Feindes, der demselben stets ein falsches Wort der Täuschung, des Truges und des Irrthums entgegenzustellen sucht. So war denn zur Zeit des Christenthums 1) die falsche Pracht und Herrlichkeit des Römerlebens, welches doch nur ein äußerliches war, dem Christenthum entgegengesetzt; 2) jene magische Begeisterung und siderischer Zauber mit allem Reiz der Poesie und Sinnengluth, höhere Kriegslust und Ruhmsucht — im Mahomet und seinem arabischen Reiche; 3) drang das falsche Leben freilich auch in das Christenthum selbst, in die Pracht des entarteten und wieder heidnisch gewordnen Roms, und in den Stolz und die Herrscherlust des wieder zum heidnischen Imperator gewordnen christlichen Kaisers.

Das Wort des jetzigen Weltalters wird am richtigsten geschildert mit dem Ausdruck, daß es ist ein Wort des Geistes. Es beginnt mit dem neuen Weltalter, also mit der Reformation und sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Es ist aber zuerst das falsche Wort des Geistes erschienen, und erst jetzt beginnt das rechte Wort sich wieder zu erheben zum Kampf, dessen Triumph (das ewige Wort auf dem weißen Rosse) den Anbeginn der Epoche der triumphirenden Kirche bezeichnet; welche Epoche nicht mehr in die Reihe und Zahl der Weltalter gehört, sondern den Schluß derselben bildet. Das falsche Wort des Geistes ist zuerst in der Reformation selbst und im Protestantismus, der sogenannten

Aufklärung erschienen, dann überhaupt in der Wissenschaft und Geistesbildung. — Der sogenannte animalische Magnetismus ist in dieser Beziehung unendlich wichtig und kündigt sich vollkommen an, wie eine Epoche machende Begebenheit der innern esoterischen Weltgeschichte. Wir hatten bis jetzt nur ein materielles Wissen (physisch-mathematisches — oder philologisch-historisches) und ein dialektisches oder ideelles. Hier tritt nun ein neues magnetisches und magisches Wissen auf, ein Geisterwissen; aber kein ideell erdachtes, sondern ein ganz factisches. Noch ist es in Hinsicht seines Charakters der Aechtheit oder Falschheit von ganz unentschiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämonisch mißbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes Geisterwort aber ist es die erste Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.

Nebst der griechischen Kirche und dem Protestantismus wird wahrscheinlich auch der entartete Magnetismus oder die falsche Magie noch eine vorübergehende Herrschaft und einen scheinbaren Sieg erreichen vor dem Triumph der katholischen Kirche. Dieß könnte wohl in den nächsten Stadien der Zeit und bis ins zwanzigste Jahrhundert geschehen. — Das wahre Wort des Geistes wird sich, wenn erst alles Falsche beseitigt ist, und der scheinbare Sieg des Falschen vorüber, in drei Stadien entwickeln; indem das Wort des Geistes zugleich in einem höhern und neuen Sinn, mit erweiterter und verdoppelter Kraft wiederum auf verklärte Weise: 1) als das wunderwirkende Wort der Natur sich bewährt, und in dieser Beziehung und auf diese Stufe wird es wohl der vorübergehenden Herrschaft der falschen Magie der Zeit nachfolgen; 2) als das Wort des Gesetzes; und dieses ist, was zugleich die Epoche der Wiederherstellung und Vollendung, oder Verklärung der kirchlichen Verfassung seyn wird; 3) als ein neues und noch höheres Wort des Lebens, wenn nicht bloß die Kirche wiederhergestellt seyn wird, sondern auch alle andern Gesellschaftsarten und Wirkungskreise als die Schule und Gilde, der Staat und das Volksthum

mit der Kirche in volle Eintracht gesetzt und vom Geist des Christenthums ganz durchdrungen und umgestaltet seyn werden. — Es frägt sich nun, in welcher Ordnung den Stufen und der Zeit nach dieses geschehen wird; und da ist überwiesen wahrscheinlich, daß dieses in der angegebenen, als der natürlichen, den Kreis der Weltalter selbst wiederholenden Ordnung geschehen wird. So wird also in dieser und den Anfang des folgenden Jahrhunderts noch nicht die Morgenröthe des Sieges, sondern die vorübergehende Herrschaft und der scheinbare Sieg der falschen Magie fallen. Oder könnte die Ordnung nicht dennoch vielleicht diese seyn: 1) Das Wort des neuen Gesetzes oder Wiederherstellung und Bekräftigung der rechten kirchlichen Verfassung; 2) Wort des Lebens (ein Wort des Geistes) oder Christlichwerdung alles Lebens und aller Gesellschaftsweise; 3) Wort der Natur, erst das falsche, nachgeäffte der falschen Magie; 4) Sieg der wahren Magie; und siegreiche Kraft des wunderwirkenden Wortes, und mit diesem der Anbeginn des Triumphs, oder Periode der triumphirenden Kirche.

Aller Katholicismus ohne geistiges Hellsehn ist oder sinkt herab zu einem bloßen katholischen Judenthum, dem eigentlichen jetzigen Hauptgebrechen der Zeit, grade bei manchen Eifrigen und Gutgesinnten. Dieses ist wohl das einzige, wogegen zu polemisiren nöthig und heilsam wäre; doch hilft freilich alle Polemik ohne Hellsehn nichts dagegen, und ist diese das einzige Mittel, was gründlich hilft. Der heidnische (poetische, dem Mittelalter ausschließlich nachahmende, den Katholicismus als Volksreligion betrachtende) Katholicismus ist wohl nicht der Mühe werth, eigentlich polemisch behandelt zu werden. Der allein rechte Katholicismus ist der hellsehend-christliche, durch geläuterte Philosophie genährte und gestärkte. Aus einer falschen und ungeläuterten Philosophie könnte allerdings eine neue Art von Abirrung entstehen, eine eigne Art des heidnischen Katholicismus; der aber anscheinend gründlicher heidnisch wäre als der bloß poetische Katholicismus.

Zum katholischen Judenthum gehört auch das, wenn statt des inneren Lebens in Gott, und der innern Liebe, eine bloß negative Abtödtung, ein rein vernichtendes Absterben ergriffen wird.

So wie es viele bloß äußerliche Katholiken giebt, die keine Christen sind; so giebt es auch Christen, die sogar in Hinsicht des sittlichen Wandels sehr gute und fromme Christen seyn können, und dennoch eine ganz unrichtige Idee von Gott haben (als ens necessarium) — mehr oder minder den todten Vernunftbegriff, nicht den lebendigen Gott erkennen, also in diesem Sinne keine wahren Christen sind. Die falschen Ansichten von Gott im praktischen Sinne sind wohl folgendermaßen zu bezeichnen: Fatalisten oder bloße Rationalisten auch Theisten (im Gegensatz von Christen, d. h. Bekenner des lebendigen Gottes), dann Naturalisten, und dahin gehört auch der Pantheismus, der wissenschaftlich entfaltet nichts anders seyn kann; und ferner Idealisten, die aber ungemein selten sind. Eigentlich umfaßt wohl der Rationalismus beide Classen von Irrthum, den der Fatalisten und den der Idealisten.

Wenn man nun bedenkt, wie klein die Zahl der die Wahrheit Erkennenden ist der katholischen Christen, die es auch in der lebendigen Idee sind; so scheint es wohl, daß der jetzt vorhandne Keim des zukünftigen Guten in Wahrheit einem Senfkorn zu vergleichen ist, wie das Evangelium von Anfang.

Das einzige Gesetz Gottes, welches als ein allgemeingültiges und ewiges betrachtet werden kann, ist das: Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dieß ist aber eben, weil es nun von so ganz allumfassendem Inhalt ist, und durchaus nichts Bestimmtes und Beschränkendes enthält, und gar nicht bloß auf die äußre That, sondern auf die innre Gesinnung und das Herz geht, im gewöhnlichen und buchstäblichen Sinne gar kein Gesetz zu nennen.

Es heißt regula fidei nicht lex fidei. Regel, Vorschrift für den freien Gebrauch und die eigne Anwendung; wie z. B.

die Regel für die Künstler ꝛc. Es ist kein äußeres Zwangsgesetz. — Man redet wohl von einer Pflicht des Gehorsams gegen ein äußeres Zwangs- und Glaubensgesetz; dies ist aber nicht der wahre, lebendige und seligmachende, sondern ein todter, pharisäischer Gesetzesglaube und Gehorsam.

Ungehorsam ist eine Sünde gegen den Glauben — so wie praktisch der lebendige Glaube selbst nichts anders ist als Gehorsam.

Die Ichheit ist die Erbsünde; mithin auch die Selbstsucht im weitesten Sinne des Worts — die unbedingte Selbstsucht —.

Der große Fehler, der hierüber irrige Vorstellungen veranlaßt, ist dieser, daß alle Rationalisten von der großen Macht des Feindes gar keine richtige Vorstellung hatten.

Das gute Unbedingte oder unbedingte Gute ist das Ewige; und eigentlich ist strenge genommen das blos Unbedingte (das durch Nichts Bedingte) nur für das Böse die rechte Bezeichnung.

Auch das böse Princip, das Schlechte ist unbedingt; das Ewige und das Unbedingte gehören insofern in Eine Kategorie, so wie das Nichts und das Unendliche, indem zweierlei Unendliches denkbar ist, die unendliche Fülle (oder wenigstens Sehnsucht nach der Fülle) und die unendliche Leere.

Der freie Wille des Menschen kann nicht bloß der Gnade widerstreben, sondern auch sich von der Gnade wegwenden; wiewohl wir alsdann nichts weniger als frei bleiben, sondern dem liebevollen Ruf Gottes entfliehend, unmittelbar in die Gefangenschaft des Feindes gerathen. Unsere Freiheit besteht darin, daß wir wählen können zwischen einer zwiefachen Abhängigkeit: der liebevollen Abhängigkeit von Gott, und der Knechtschaft des Feindes.

Die Freiheit des Willens besteht darin, ohne Beweg-

gründe, ja gegen alle vernünftige und sinnliche Beweggründe handeln zu können; d. h. sich dem Nichts zuwenden und in das Nichts hineinstreben und hineinleben zu können. Hier zeigt sich die Wichtigkeit jenes Begriffs vom Nichts, und seiner zwar nicht ewigen, aber doch unermeßlichen und gränzenlosen Kraft. — Wird eine unbedingte, auf alles Einzelne sich erstreckende Vorherbestimmung angenommen, so ist alsdann die Regierung und Lenkung der Welt keine von der Schöpfung abgesonderte und noch verschiedene Wirksamkeit, sondern es ist alles in dem einen Act der Schöpfung gleich mit gegeben, es gäbe denn keine Vorsehung in dem eigentlichen und wahren Sinne, und der Begriff einer unbedingten Vorherbestimmung hebt eben diese selbst auf; es wäre bei dieser Voraussetzung nichts zweckloser, als die Zeit oder das in der Zeit geschehende allmählige Ablaufen des von Ewigkeit vorherbestimmten. Dagegen in der Ansicht einer durch liebevolle Selbstbeschränkung absichtlich zurückgehaltenen Vorhersehung die Hervorbringung oder die Zulassung der Zeit ganz zweckmäßig und als die einzige Bedingung erscheint, unter der die Freiheit der erschaffenen Wesen sich entwikkeln kann.

Die Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes ist die Sünde. Die Wurzel der Sünde aber ist die Lüge, nämlich die absichtliche, innere boshafte Verläugnung des Göttlichen und Behauptung des Richtigen und Falschen, aus Willkür, zur Befriedigung unsrer Willkür. — Uebertretung bestimmter Gesetze Gottes kann noch ohne innere Widersetzlichkeit Statt finden, und dann ist sie weniger Sünde als Schwäche. Außerdem aber ist auch jene Definition: Uebertretung bestimmter Gesetze sey die Sünde, für die christliche Art und Weise, die Dinge zu betrachten, viel zu äußerlich. Nach dieser Definition bestände die Sünde bloß in der äußerlichen That; da doch nach dem christlichen Glauben deren unterscheidende Eigenthümlichkeit eben darin besteht, daß es dabei einzig auf die innere Gesinnung ankomme. Die innere Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes,

wenn sie auch mit der strengsten äußerlichen Befolgung aller Gesetze Gottes vereint wäre, müßte doch für die Sünde gehalten werden.

Um sichtbar zu machen, wie die Lüge das Centrum alles Bösen ist — könnte Folgendes dienen: die sieben Todsünden in Werke ausbrechend, geben vorzüglich zwei Hauptgattungen derselben: Mord oder Verletzung und Entwendung — oder Unrecht und Beraubung. Zu allen diesen aber, so wie zur Begründung aller sechs activen Todsünden, wird Lüge vorausgesetzt, oder zu Erreichung des schlechten Zweckes angewandt. — Die Lüge ist das Gemeinsame — aller Todsünden; die Trägheit aber ist nichts anders als Erstorbenheit; wo nun der innere Mensch völlig erstorben und Null geworden ist durch Unsittlichkeit, da tritt der Satan ein, dessen eigentliches Wesen eben Lüge ist, und nimmt Besitz von dem leeren Raum. Bei einer noch nicht vollendeten und vollkommenen, sondern nur in einem gewissen Grade Statt findenden Erstorbenheit findet dieß ebenfalls auch in einem gewissen Grade Statt.

Die Leidenschaft ist die Lüge, welche im Herzen nistet, die Seele beherrscht, und im Leben wirklich zu werden strebt. Der Gipfel der Leidenschaft ist der Haß. Wer in der Leidenschaft, im Haß und in der Lüge lebt, der kann nichts anders zum Lohn davon tragen, als die Verzweiflung (die Hölle). Wer in der Liebe lebt und Gott sucht, aber noch sinnlich (in der Richtigkeit befangen) verworren und sinnlich gebunden ist, der wird zu Gott kommen, aber er muß erst noch vollends frei gemacht werden von den sinnlichen Banden, und gereinigt von den sinnlichen Schlacken. Durch den Tod und das Gericht tritt nur alles in die Stellung ein, die es wirklich hat, und die hier nur durch das äußere Leben verdeckt und verdunkelt wird.

Wäre es nicht richtiger, sich das hiesige Leben als eine Erlösungsanstalt zu denken, denn als einen Reinigungszustand. — Jeder Mensch soll zunächst seine eigne Seele erlösen, oder wie man besser sagt, retten; denn zu erlösen

vermag er sich nicht selbst durch seine eigne Kraft, sondern nur durch Christum. Eigentlich ist aber wohl dieses Erlösen und jenes Reinigen nicht so wesentlich verschieden, sondern bietet nur zwei Ansichten und Seiten derselben Sache dar.

Kains Opfer war ein Dankopfer (das eigentliche indische Blumenopfer) zu dem es damals noch zu früh war; wenn er es in derselben Selbsttäuschung darbrachte, die Eva von ihrem Sohne hatte, so muß man ihn als den ersten Feind des Erlösers betrachten. — Abels Opfer war ein Sühnopfer, wie es damals nothwendig und das allein rechte war.

Die Todsünde ist die zum Ausbruch gekommene Erbsünde nach ihren zwei verschiedenen Wurzeln der Ichheit und der Sinnlichkeit. Eigentlich ist also dieses gerade die Sünde, welche verzeihlich ist, d. h. welche der Verzeihung zwar allerdings bedarf, dieselbe aber auch durch Reue sofort erlangt, und durch den redlichen Kampf. Vollkommene Besserung darf jedoch kaum erwartet werden; denn eine vollkommene Besserung von der Sünde der Sinnlichkeit tritt nur da ein, wo sie kein Verdienst mehr ist; von den Sünden der Ichheit aber nie vollständig, so lange als das Leben dauert. — Die eigentliche Todsünde ist die gegen den heiligen Geist, welche weder in diesem noch in jenem Leben verziehen wird; — mithin den Tod der Seele nach sich zieht.

Die eigentlichste Sünde wider den heiligen Geist wäre wohl Verfolgung oder eine Seele zur Verzweiflung treiben; weil der heil. Geist die Seelen über alles liebt; dieß ihn also am empfindlichsten schmerzt und beleidigt. — Aergerniß gehört auch dahin.

Das Christenthum hat uns erst zum Hellsehn über die Sünde, d. h. über die Natur und Gewalt der Leidenschaft und die Gewalt des Feindes über uns, diese Hölle in uns, verholfen.

Wenn der Heiland sagt: Ich bin gekommen, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, — so ist, wie die ganze heilige Geschichte des Evangeliums beweist, dieses Erfüllen nicht moralisch von der buchstäblichen Befolgung des

positiven Ceremonialgesetzes zu verstehen, sondern metaphysisch, d. h. in einem höheren, geistlichen Sinne; das Gesetz erfüllen, heißt es überflüssig machen, seiner Form nach als Gesetz, indem das Wesentliche geschieht, worauf es gerichtet war; da jedes Gesetz ohnehin nur gegen irgend eine besondere Art des Schlechten gerichtet ist, und so wie dieses nicht mehr da ist, mit ihnen zugleich von selbst wegfällt.

Daß die Wesen von Gott als frei erschaffen worden, muß nicht etwa als nothwendig, aus seinem Wesen fließend, aufgefaßt und gedacht werden: denn da würde Gott doch wieder nur der Nothwendigkeit unterworfen; sondern als sein eigner Entschluß aus freier Liebeswahl, wegen der größern daraus folgenden Herrlichkeit und Fülle der Liebe. —

Unter den christlichen Elementartugenden giebt es wohl mehrere Stufen, z. B. der Trägheit entgegenstehend als wahre Thätigheit der Liebeseifer — als richtig und erlaubte Trägkeit die Geduld, die als der christliche Muth dem heidnischen Muth entspricht; Demuth ist wohl das Kennzeichen der Erleuchtung (Gefühl des höhern Lichts von oben), wie Sanftmuth der Reinheit, als Abwesenheit aller sinnlichen wilden Begierden. — Ueber die heidnische Tugend der Gerechtigkeit kommt dann die höhere christliche Tugend der Billigkeit oder Friedsamkeit zu stehen.

Um das Mysterium Magnum der katholischen Lehre richtig aufzufassen, wäre der leichteste Weg nach Analogie der dreifachen Geburt des Worts, die dreifache Wesenheit (der mit Gott vereinten Seele) der heiligen Jungfrau klar zu machen: 1) als gottumgebende, gottempfangende Seele und erste Creatur von Ewigkeit; 2) persönlich als vorherbestimmte Mutter des Erlösers; 3) mystisch, als Gnade, oder als die in der tiefsten Tiefe jeder Seele verborgen und im Zustande der Gnade hervorbrechende und durchquellende göttliche Liebe. — Das innere Wort Christus

in uns ist Licht, aber ein Licht, das selber lebt, Leben giebt und Leben macht; die Gnade, oder der durchdringende, beseligende Hauch Gottes ist Liebe.

Der reine Lebensstoff in der Natur, der verklärte Leib ist das Wort, ist der Sohn selbst — als Bindungsmittel zwischen Geist und Seele und Nahrung für Beide.

Der Begriff der Transsubstantion gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man sich dieselbe als eine Wiederherstellung und Wiederbringung der verklärten Natur denkt, deren innigster Kern, der eigentliche Lebensstoff und Lebenssaft, ohnehin der Sohn ist. — Das Wort soll uns Nahrung seyn und Erquickung, uns nähren und stärken; das geschieht denn auch durch das Brod des Lebens und den Kelch der Liebe. — Seligkeit ist, wenn Geist und Seele in Gott Eins sind; der verklärte Leib aber ist selbst nicht bloß Bild Gottes, sondern auch Kraft Gottes, mithin Gott. — Und so ist Geist und Seele buchstäblich in Gott Eins.

Für den eigenthümlichen und sonst schwer zu erklärenden Begriff der geistlichen Verwandtschaft ließe sich wohl auch ein magnetischer Grund auffinden, daß nämlich die magisch geistliche und christlich magnetische Verbindung, Hülfe und Mitwirkung durch die fleischliche Vermischung gehindert und gestört wird.

Der Exorcismus ist so wesentlich bei der Taufe, besonders der Kinder, daß wenn auch die Formel desselben nicht als schlechthin wesentlich zu diesem Sacrament betrachtet wird, dieß doch eigentlich vorzüglich der Zweck und Erfolg der ganzen Handlung und der Sinn der remissio peccatorum ist, für Kinder nämlich. — Bei den Erwachsenen muß eine ernste regeneratio hinzukommen, sonst wäre für diesen Fall die Annahme einer vollkommenen durch das Sacrament bewirkte Sündenreinheit ohne innere Wiedergeburt ein eigentlicher Aberglaube, durch ein Mirakel heilig werden zu wollen.

Viele sind Christen in der Praxis, aber nicht in der

Theorie; in den höheren Collisionsfällen des jetzigen Lebens reicht dieß aber nicht aus.

Alle Protestanten sind zu betrachten als zukünftige Katholiken, und demgemäß zu behandeln; viele geborne Katholiken sind in ihrer Lauigkeit zu betrachten wie gewesene Katholiken von ehemals, aus der Vergangenheit. Dahin gehören auch manche aus Vorurtheil und bizarrer Ansicht.

Die christliche Philosophie ist die, welche die Liebe über und die Freiheit vor dem Gesetz stellt, mithin auch das Wirkliche vor dem Nothwendigen, und statt des leeren, unbestimmten Seyns nur das lebendige, wirkliche Daseyn kennt. (Dieses bei Gelegenheit von Eschenmayer). Die Liebe aber oder die Seele ist eben das physische Geheimniß, welches das erste Princip der christlichen Philosophie ist; denn bloße Offenbarungs- oder mosaische Philosophie ist noch nicht die christliche Philosophie. Die von manchen gesuchte und gepriesene Lebens-Philosophie ist in der rechten Tiefe genommen dasselbe, da alles wahre Leben nur Liebe ist, diese aber eben das physische Geheimniß der christlichen Philosophie bildet.

In zwei Punkten bewährt sich die christliche Philosophie als eine katholische: 1) Im Glauben, nicht auf die gewöhnliche Art durch Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz, da die Erleuchtung doch vorangehen muß; der Glaube selbst ist ein Zerfließen des Denkens in der Seele oder Liebe — aber der Unterschied ist, daß der protestantische Glaube ein isolirter Allein-Glaube, dagegen der katholische ein gemeinsamer Liebes-Glaube, oder in die Kirche hergehender, welches schon aus dem richtigen Begriff des Liebe-Glaubens und dessen Liebes-Ursprung folgt. 2) In der Offenbarung, weil nämlich die Tradition als eine fortgehende Offenbarung nothwendig mit jener verbunden und in ihr schon gegeben ist. Der Protestant nimmt auch nur eine isolirte, ein für allemal absolut geschlossene Offenbarung an; der Katholik eine fortgehende. Bibel und Tradition verhalten sich wie Schöpfung und Erhaltung.

Es ist mit der gemeinen Vernunft in der Philosophie, wie mit der Sünde im Leben. Man ist bereit, einzugestehen, daß wir unrecht gethan haben, und anzuerkennen, daß wir die Vernunft dem Glauben unterwerfen sollen, und durch sie zu einem Wissen von Gott gelangen. — Aber Wenige nur haben den Muth oder das Glück (Gnade), jene Vernunft wie die Sünde mit der Wurzel auszurotten, und sich ganz zum Geist zu erheben.

Das wahre Ich ist das vom Geist in der Seele wahrhaft erfaßte, mit welchem zugleich ein Du und Er (Gott) verbunden ist; das falsche Ich ist das vom Geist, der in sich selbst zurückkehrt, scheinbar erfaßte, welches nur ein Schein im Nichts erfaßt und eigentlich selbst nichts ist.

Die Idee Gottes d. h. des Ewigen ist uns wohl gewissermaßen angeboren, aber keine zureichende; nur durch die eigne Erfahrung lernen wir den lebendigen Gott auch in lebendiger Erkenntniß fassen und vernehmen. Wo diese fehlt, wird die unzureichende Idee von Gott auch sogleich eine irrige; entweder Pantheismus, welcher in einem wissenschaftlichen Zeitalter, dynamisch gestaltet, als Naturphilosophie erscheint, oder auch in dem seltenen Falle der Naturläugnung entsteht aus Ichheit der Idealismus. Zur Erkenntniß Gottes gelangen wir nur durch das Leben und die eigne Erfahrung, hauptsächlich und auf der höchsten Stufe durch das Gebet. Durch Ueberlieferung von solchen Menschen, die aus eigner Erfahrung Gott erkannt haben, können wir allerdings auch eine lebendige Erkenntniß von Gott überkommen; allein wenn es uns ganz an eigenem inneren Leben und eigenem Zusammenhange mit Gott fehlt, so wird diese Erkenntniß doch nur wieder eine todte, und hilft nichts. Um sich aber alle jene lebendige Gottes-Erkenntniß der göttlichen Ueberlieferung zu eigen zu machen, wird nichts erfordert als Glauben und Liebe, ohne welche auch der Glaube todt ist. — Naturphilosophie und Idealismus sind die Extreme; dann kommt die Vernunftlogik und Systemkunst hinzu, um als Rationalismus allerlei künst-

liche Mischungen und Darstellungen jener beiden Elemente zu erzeugen, oder auch wohl sich in den Glauben der heiligen Ueberlieferung einzuschleichen, und das lebendige Element in ihm mit seinem aus dogmatischen Vernünfteleien gebildeten theologischen Lehrsystem so viel als möglich rational zu machen oder zu ertödten.

Nach dieser Bemerkung über die lebendige Gottes-Erkenntniß aus eigner Erfahrung ist es durchaus zweckwidrig und ein leeres Bemühen, mit denen, die nicht auf gleichem Boden mit uns stehen, die jenes Princip der lebendigen Erkenntniß gar und durchaus nicht, weder direkt noch indirekt anerkennen, philosophiren zu wollen; wie z. B. mit entschiedenen Idealisten, oder überhaupt solchen Rationalisten, die nicht auf irgend eine Weise den Glauben gelten lassen nnd sich an den Glauben anschließen. Man muß diese ein für allemal verloren geben.

Die Idee des Unbegreiflichen muß vor allem näher bestimmt werden, in ihrem Verhältnisse zum Ewigen und Göttlichen. Das eigentlich Unbegreifliche ist doch das Nichts und das anmaßende Ich, mithin das böse Princip. Man muß sich schon hüten, daß man die Kategorien, die diesem zukommen, nicht Gott beilege. Das ist der große Fehler des Rationalismus durch alle Zeiten; das Wesen und die eigentliche Substanz Gottes ist einzig und allein die Liebe.

Der große, gemeinschaftliche Fehler aller gnostischen Systeme ist, daß sie eine herabsinkende Schöpfung annehmen, und die Unvollkommenheit daher aus der bloßen größern Entfernung von Gott, ein Herabfallen von ihm, wie in dem indischen Emanationssystem erklären, und die ὕλη nicht immer bloß als das κενὸν oder Nichts, sondern als eine außer Gott bestehende finstere Materie betrachten.

Zur Rechtfertigung des jetzigen Magnetismus, obwohl er größtentheils nur noch der bloß natürliche ist, wie im heidnischen Alterthum, läßt sich sagen, daß eben jetzt auch dieser natürliche Magnetismus durch den christlichen Glauben und

das Gebet wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll. — Der natürliche Magnet ist jetzt indifferent, d. h. der guten und himmlischen Richtung ebensowohl fähig als der bösen. An und für sich selbst aber ist er nicht mehr böse, wie er es bei den Heiden war, wegen der Beziehung auf die falschen Götter, und des daher entstandenen Rapports mit den bösen Geistern; worin also die Kirchenväter ganz richtig geurtheilt haben.

Der erste Grundsatz der magnetischen Lehre ist die Anerkennung des Daseyns eines in den animalischen Körper verhüllten geistigen Körpers; das zweite ist der allgemeine magnetische Zusammenhang zwischen diesem inneren Geistwesen der Natur; und das dritte wäre dann endlich die richtige Erkenntniß und Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes dieses Lebensäthers (Lebenswind — Luftgeist — oder Lebensluft-Hauch). Es ist das Sensorium und Organ der Geisterwelt; aber welcher Geisterwelt, bloß der guten oder auch der bösen? Offenbar auch das letzte, obwohl in minderem Grade als das erste. Und so ist die innerste Natur — nicht bloß ein Gefängniß unglücklicher Liebe und nie gestillter Sehnsucht (das ist das Beste in der Natur), sondern zugleich der Kampfplatz der Geisterwelt. Und dieses wird von den jetzigen Magnetikern sehr verkannt.

Alles Heidenthum hat zwei ursprüngliche Elemente: 1) Vergötterung Adams; 2) Anbetung der Maja, oder der Bavami, welche die einzige, ursprüngliche Göttin und selbst nichts anders als die ganz materiell und animalisch aufgefaßte Maja ist. Verkennung der Sophia ist also das zweite Element des Heidenthums.

Die Mysterien des Christenthums (eben jenes physische Geheimniß) sind in der katholischen Kirche ganz öffentlich verbreitet und bekannt in der Verehrung Mariä.

Ave Maria *gratia plena* heißt schon und enthält ganz das, was in der Idee der unbefleckten Empfängniß liegt.

Durch stille Gewalt der Unschuld aber einer bewußten Unschuld sollte der erste Mensch die ihm anvertraute Natur friedlich beherrschen.

Der eigentliche Inhalt der zehn Gebote ist das *Suum cuique*.

Die Psalmen handeln von Christus, die Salomonischen Schriften von der Mutter Gottes, die Genesis wie das Evangelium vom Menschen; die Propheten von der Kirche, und zwar nicht die Propheten allein, sondern Moses und die Propheten. Was in den Propheten von der Ankunft Christi gesagt ist, das ist auch für unsere Zeit und für die zweite Ankunft Christi sehr angemessen.

Für die esoterische Deutung giebt es eine Autorität, welche wohl die höchste von allen ist; nämlich wie Christus selbst nach der Auferstehung den Jüngern zu Emaus die Schrift auslegt und alles darin von ihm geweissagte; also Christus im alten Testament.

Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die Philosophie müsse kritisch seyn, — aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer lebendigen Kritik des Geistes, so war dieses ganz richtig, diese unsere neue, geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens, den ich jedoch frühzeitig anfing zu suchen. Uebrigens ist diese Kritik allerdings „ein Licht, welches sich selbst erleuchtet," und Ueberzeugung unmittelbar gewinnt, ohne Demonstration; sobald nämlich jene Mitte gefunden und gegeben ist.

Nachschrift des Herausgebers.

Friedrich Schlegel hat in seinen handschriftlichen Jahresheften öfters von der Art und dem Fortgang seiner philosophischen Studien gesprochen und die Stufen dieses Fortgangs Epochen seiner philosophischen Lehrjahre genannt. Die wichtigsten setzt er in die Jahre 1788, 1798, 1808 und 1818, als in welchen Zeitpunkten und in die dazwischen liegenden Zeiträume auch für sein inneres und äußeres Leben die wichtigsten Entscheidungen, Bestimmungen und Umwandlungen fallen. Er selbst bezeichnet die erste Epoche (1788—98) als die Zeit des dunklen Wollens, Sehnens und Suchens; die zweite (1798—1808) als die des vorwaltend künstlerischen Bestrebens und der Poesie, so wie des mehr und mehr erwachenden philosophischen Denkens und theologischer Belehrung; die dritte (1808—1818) als praktische und entschiedene Hinwendung zu den wesentlichen und ewigen Interessen des Lebens und als weitere Ausbildung der ihnen freiwillig unterworfenen und gehorsam gewordenen Vernunft; die vierte Epoche (1818 bis zu seinem Tode) betrachtet er als die des heraugereifenden Verstandes, auf dessen fernere Erleuchtung und Begründung in der wahren Liebe sein ganzes Verlangen und Bemühen gerichtet ist. — „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren", sagt er selbst (1817), „ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) und ein Anschließen an ein äußeres, historisch Reales oder ideal Gegebenes (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschließen an den Orient,

an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war. — War jenes Anschließen nicht ein Suchen nach Schutz, nach einem festen Fundamente? — Wie mir die rechte Philosophie nur gefunden ward durch das Zusammentreffen der Einheit der Liebe und der Einheit des Wissens, so ist die Auflösung des ganzen Problems meines Lebenslaufes wohl nur in dem Punkte zu finden, wo keine andere äußere oder innere Freiheit gesucht wird, als die ganz zusammenfällt mit der Liebe für die entdeckte und wiedergefundene innere Einheit, die zugleich eine Einigkeit des Wissens und der Liebe ist. Auch die äußere Einheit (des Lebens und Berufes) ist blos in dem Zusammentreffen mit jenem zu suchen ꝛc."

Andere Aussprüche solcher Art, nach mehreren Gesichtspunkten modificirt, finden sich durch alle Epochen seines Nachlasses, und auch schon in der frühesten ist all sein Sehnen und Verlangen auf dasjenige gerichtet, was er hier mit klarem Bewußtseyn ausspricht. Es schwebte von Anfang her ein Schimmer des wahren Lichtes vor ihm, aber die Wolken und Nebel der irdischen Natur hinderten noch den Blick auf die Sonne. Indeß wo in der irdischen Natur Kraft und Tüchtigkeit ist, da sehnet und ringet sie immer nach dieser Fülle des Lichtes — und das Licht hilft ihr, Nebel und Wolken aufzulösen und den Raum zwischen Himmel und Erde auszuheitern. Mit solcher Kraft und Tüchtigkeit und mit dem Drang nach Licht und Klarheit war Friedrich Schlegel ausgerüstet; bei dem Gewöhnlichen, was so die Zeit mit sich bringt, konnte er sich nicht beruhigen; ein lebendiger Geist, ein ganzer Mensch fühlt auch im ersten, dunklen Drange schon den Eindruck des göttlichen Ebenbildes, und wenn dann auch durch eigenmächtige, willkürliche, leidenschaftliche Abweichungen von der ersten, vollen Macht dieses Eindrucks Irrthümer und mancherlei Störungen jener Ebenbildlichkeit dazwischen traten, so bildet sich doch, soferne der Mensch sich nur ein Herz faßt und den Eigenwillen aufzugeben bereit ist, das erste mächtige Gefühl der göttlichen Ebenbildlichkeit allmälig und guten Theils auch

durch den Schmerz über die Störungen und Verunstaltungen dieser Ebenbildlichkeit zum klaren und besonnenen Bewußtseyn derselben aus. In jener Weise des mächtigen Dranges und Triebes hat die Bildung Fr. Schlegels begonnen und in dieser richtigen, heitern, friedreichen wurde sie vollendet und zwar durch höhere Führungen und durch seine thätige Mitwirkung nach dem Maaße, wie er selbst nach Licht gerungen und immer bereitwilliger wurde, dem einmal aufgegangenen zu folgen. Man rede also immer von kometenartigen Excentricitäten und Abschweifungen durch alle Himmelsräume, von Wechsel und Wandel aus einer Gestalt in die andere u. dgl. mehr — eine tüchtige, große Natur arbeitet sich durch, wenn in ihrem Herzen nur die Liebe waltet und ein guter Wille wohnt. Die außer einer solchen Natur stehen, fassen auch nur das Aeußere und ahnen nichts von dem inneren Zusammenklang dessen, was dem sinnlichen Ohre mistönt. Sie begreifen nicht die Verwicklungen und Bedrängnisse, in welche grade die Tüchtigsten im Begegnen mit der Welt, mit verführerischen Mächten und mit der Hinterlist friedfertiger Gewalten gerathen können, und, so lange ihnen das himmlische Licht noch nicht aufgegangen und der Wille noch nicht hinreichend durch die Gnade bekräftigt ist, auch wohl verschlungen werden; sie beurtheilen solche drang- und lebensvolle Naturen nach ihren Gesichtspunkten, von welcher aus sie zwar manchen einzelnen Zug jenes Ebenbildes Gottes und seiner Schönheit erblicken mögen, keineswegs aber dieses Ebenbild in seiner Vollständigkeit und Glorie, wie Fr. Schl. es in seinen spätern und letzten Arbeiten, besonders auch in der Philosophie der Geschichte als das göttliche Siegel des Menschen erkennt, und den Schmerz seiner Entstellung als den eigentlichen Anfang der Geschichte, diese selbst aber als das mühselige Suchen nach dem göttlichen Ebenbild oder aber im Gegentheil als ein sich selbst vernichtendes Widerstreben gegen dasselbe betrachtet, so daß der verborgene Führer sowohl als ersehnter Erlöser, wie als gefürchteter Richter kundbar wird. Dieser klaren und scharfen Erkenntniß ist Fried. Schl., sobald er sie genommen hatte, stets treu geblie-

ben und ist von Wandel und Wechsel keine Rede mehr; aber eben weil so viele Außenstehende den innern Sinn und tiefen Grund dieses Wandels nicht begriffen, haben sie noch weniger begreifen können, wie er sich mit einemmal so stark und kräftig entschieden, daß er nun ferner nicht mehr umzuwandeln war, und wenn sie für solche Entscheidung auch allerlei äußere Beweggründe aufgefunden zu haben meinten, so wußten sie doch die Stärke und Macht der Wahrheit und ihrer Wirklichkeit und Gegenwart in der katholischen Kirche, welche den vermeinten Porteur so unwandelbar zu machen im Stande war, am allerwenigsten zu schätzen.

Ueber Fr. Schl. Verhältniß zu seiner Zeit in der Epoche der Jugend und ersten Manneskraft wollen wir nicht wiederholen, was schon anderwärts *) richtiges und gutes gesagt worden, noch weniger auf das achten, was Unverstand und Lieblosigkeit gehässiges vorgebracht haben; nur einiges sey hier zu bemerken erlaubt, was in Bezug auf den rechten Standpunkt zur Beurtheilung etwa beitragen könnte.

Es ist mir aus eigner Erfahrung noch lebhaft erinnerlich, was vor dem Ausbruch der französischen Revolution an der Zeit und öffentliche Meinung war, epidemisch ausgebreitet über die Kreise der Gesellschaft, welche auf Bildung Anspruch machten. Es waren Ereignisse vorgegangen, welche den seit dem letzten Jahrhunderte ohnehin schon herabgesunkenen Geist des Glaubens und der Erkenntniß noch lebensgefährlicher lähmten und ihm einen baldigen Wiederaufschwung unmöglich machten; insbesondere geschah dieß durch die Vergiftung und das Widerspenstigmachen des Willens gegen die früher anerkannte und lebendig umfaßte Realität der Kirche so wie des durch sie christlich geleiteten und geheiligten Staats- und Familienlebens. Es gab allerdings Ausnahmen von dieser traurigen Geistesläh-
mung und Gemeinheit; aber sie traten gegen die epidemische

---

*) Z. B. in der Abhandlung zum Andenken an Friedr. von Schlegel von Staudenmaier (Tübing. theolog. Quartalschrift. 1802. S. 608—50), und schon früher in Wiener und andern Zeitschriften.

1832

Seuche des Eigendünkels und der Meinung des Tages in den Hintergrund zurück; nach dieser öffentlichen Meinung aber verstand es sich von selbst, das objectiv Wahre und Heilige, wodurch das unbefangene Gemüth früherhin zu frommen und großen Gedanken, Worten und Thaten begeistert worden, als ein Phantom zu achten, welches dem Auge leicht verschwinden würde, wenn es, durch das Licht der Aufklärung geschärft, nur das eigentlich Reale, das Handgreifliche, recht fixirte. Wo einmal durch übertriebenes Geltendmachen solcher dünkelhaften Meinung auf den Grund des oberflächlichen Anscheins und ohne alles tiefere Eindringen in die Sache der Blick auf die wahre Realität dem Menschen schwankend, trüb und nebelhaft wird, da geschieht ihm, was ihm auch bei sonstiger Schwäche und Verschuldung so leicht geschieht: er schiebt die Veranlassung der Schwäche oder Schuld auf das verkannte Object hinaus, dessen Vorspiegelungen er allen Irrthum zuschreibt; und alles was der Mensch überhaupt und in allen Kreisen der Gesellschaft gesündigt, muß nun entweder in der Ohnmacht des Objectes selbst oder in dessen falschem Verständniß und servilen Auslegung seinen Grund haben; der Fortschritt der Vernunft indessen werde immer deutlicher zeigen, daß es mit der bisher geltenden Autorität des vorgeblich göttlichen Objectes im Christenthum entweder gar nichts sey oder ganz anders sich verhalte; man müsse sich nur von dem Spectrum nicht täuschen lassen, es werde allmälig mit wachsender Lichtstärke des menschlichen Auges verschwinden. Durch solches Verfahren war das wahrhaft Reale fast unkennbar, ja es war verächtlich oder wenigstens lächerlich geworden; man durfte in guter Gesellschaft von dem alten Phantom nicht mehr reden.

Diese Negativität oder wenigstens Erkaltung gegen die positive Wahrheit und gegen jedwede Art einer göttlichen Offenbarung und Mittheilung erwies sich in ihrer Leerheit und Ohnmacht besonders dadurch, daß sich die Eingeweiheten des verneinenden Bundes doch selbst nichts rechtes zu offenbaren und mitzutheilen wußten, sondern im gesellschaftlichen Leben, in der Politik und Philosophie das meiste auf Nichtigkeiten und

Erbärmlichkeiten hinauslief, womit sie jedoch ganz ernstlich meinten, der Theologie ein Ende zu machen und den unbequemen Gott des Christenthums, der alles sieht und weiß und mit allem Rechnung hält, auf die Seite zu bringen. Dazu hatte dann auch eine hübsche Zahl von Theologen, oder die es sich zu seyn dünkten, das ihrige beigetragen. Es gieng dabei alles noch leidlich den hergebrachten Gang fort und ein großer Theil der neuen Weisen meinte, das Aufklärungsgeschäft werde so im Stillen sein Ziel erreichen und das Menschengeschlecht einmal unversehends an einem schönen Morgen vollkommen emancipirt, ganz selbstständig nnd hellsehend seyn. Andere aber waren voreiliger und stürmischer und drängten hinter jenen her, den Enthusiasmus der Verneinung und Vernichtung ihnen mitzutheilen, auf daß sie gemeinschaftlich und ohne Rast die alten Scheusale und Schreckbilder vertrieben und selbst furchtlos*) und hoffnungslos den blind gescholtenen Glauben, die täuschend genannte Hoffnung und die als kindisch verhöhnte Liebe der Christlichgesinnten wo möglich ausrotteten. Wie weit dieses alles in den gebildeten Cirkeln öffentlicher und geheimer Gesellschaften getrieben wurde, liegt jetzt nackt genug vor Augen; aber von der Wildheit des Eifers, womit es betrieben und bis zur dämonischen Wuth gesteigert wurde, muß man selbst Zeuge gewesen seyn oder es wenigstens von Glaubwürdigen erfahren haben. Aus solchem Ingrimm gegen das zwar noch geltende, aber vielfach verunstaltete Göttlich-Reale und Positive ist mit Beihülfe vieler Verblendeten, an sich Unmündigen und Rathlosen, die aber vom Stachel des Todes und der Vernichtung getrieben waren, die Revolution hervorgebrochen und hat ihr Werk begonnen, zu zerstören, was sich nicht halten konnte; aber ihr eigentliches Ziel hat sie noch nicht erreicht. Auch durch den Umgang mit fremden, besonders deutschen, Ansichten und Meinungen ohne Kriterium und Sichtung wird es nicht erreicht werden; es geht überall alles noch zu chaotisch untereinander.

---

*) „Ganz furchtlos wie ein Niedriggeborner" sagt Sakontala — (in den Stellen aus dem Mahabharatha bei Fr. Schlegel: über Sprache und Weisheit der Indier S. 319).

Die Franzosen haben, von jenem wilden Geist getrieben, die Zerstörung der objectiven Macht und Autorität mit Blut und Tod begonnen und von diesem tragischen Anfang an ist das Element des Hasses und der Verneinung aufs äußerste und bis zum schauderhaften Terrorismus gestiegen, ohne daß von Seiten der Zerstörer auch nur ein klarer Gedanke zu erkennen gäbe, man habe einen bestimmten, verständigen Plan, nach welchem das eingerissene Gebäude wieder aufgeführt werden sollte. Vielmehr hat ein Project das andere gedrängt und verdrängt, bis die Zeit der Ermattung kam und die Ironie des Schicksals alles Widerstreitende und Verworrene in eine Ruthe für die Projectenmacher selbst und für die ganze europäische Welt zusammenband, und als auch diese auseinanderfiel, zeigte sich, daß nur wenige aus den schweren Erfahrungen etwas gelernt hatten; die, welche hülfreich eingreifen sollten, hatten sich nur nach alter Weise restaurirt und es kam die Reaction derjenigen, deren Werk von früherher noch nicht vollbracht war; aber auch dieser Anlauf endete in einen Vermittlungsversuch (das juste milieu), der jedoch nur leerer Raum ist, in ihm aber ein tiefer Schlund, welcher darnach hungert, Welten zu verschlingen, ohne die wahre Nahrung und volle Sättigung gewinnen zu können. Indessen ist doch durch diese anscheinende Ironie des Geschickes, in der That aber durch die zurechtweisende Güte Gottes manches zurechtgestellt, anderes abgehalten oder herbeigeführt und alles so gelenkt worden, daß Vielen ihre Thorheit zur Erkenntniß kommen mußte und einer theilweisen Regeneration Raum gegeben ist. Die Autorität der objectiven Mächte gewinnt wieder Grund und man sieht und faßt sie mit verjüngter Liebe an; selbst Weitverirrte halten sich zügelnd an und suchen Wiedergeburt, wenigstens für ihre Kinder. Aber auch dieses ist noch lange nicht zu Ende, wenn die praktischen Correcturen recht tiefe Wurzeln schlagen sollen.

Was in Frankreich der Eigendünkel in Verwerfung der objectiven Autorität und in Geltendmachung selbstsüchtiger Interessen zu Stande gebracht hatte, davon wurde alsbald auch

Deutschland ergriffen und angesteckt, und das epidemische Gift verbreitete sich schnell; aber die Ausbildung der Influenza nahm hier eine andere Gestalt an. Die Einwirkung der objectiven Mächte auf das allgemeine und individuelle Leben war dort eine unmittelbare, eben so unmittelbar die Reaction; in der deutschen Natur hat alles eine ruhigere Gegenseitigkeit. Was dort in heftigen Kampf ausbrach, wurde hier mehr theoretisch erwogen und der Kampf zeigt sich als ein Ringen um die Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen Subject und Object überhaupt; und zwar erscheint es hier als ein innerliches Reflexionsverhältniß unauflöslich zusammengehöriger Kräfte. Der Deutsche will eine innig gefühlte und gedachte — nicht eine leidenschaftliche oder aber kalte, mechanische — Beziehung zu Gott, zum Menschen und zur Natur haben. Mochte demnach jenes leichtfertige Spiel mit dem an und für sich Ehrwürdigen, Heiligen und Göttlichen auch unter den Deutschen Liebhaber gewinnen, und wohl auch bei diesen das Spiel zur Leidenschaft und bitterem Ernst werden, — bis zu jenem wilden Enthusiasmus des Vernichtungskampfes kam es doch noch nicht, und mit der leeren Aussicht auf ein Unbestimmtes (das höchste Wesen) ließen und lassen sich die Tüchtigeren unter den Deutschen nicht abweisen, eben so wenig wie durch die Phantasmagorie der ziel- und maaßlosen Rechte des Menschen. Sie fühlten bald, daß das Verhältniß Gottes und des Menschen und des Menschen zu dem Menschen und zur Natur ein ganz anderes seyn müsse, als alle die epidemischen Zauberbilder und Träume es vorgaukelten; aber auch ihnen war die richtige und göttlich bekräftigte Auffassung dieses Verhältnisses zum Theil fremd geworden, den einen mehr, den andern weniger; je größer aber die Entfremdung, desto schärfer der Stachel zur Wiedererkenntniß in tieferen Gemüthern, während andere minder tiefe ein frivoles Spiel trieben. Ersteres zeigte sich damals mehrfach unter ernsten Katholiken und Protestanten, dringend hervorgefordert durch die Noth der Zeit; das letztere aber bei den Leichtsinnigen von beiden Seiten und insbesondere bei Katholischen, denen nur dieser Name geblieben war. Demzufolge geben sich dort Tendenzen zur wah-

ren Katholicität, zur vollen Klarheit des göttlich-menschlichen Rapportes kund; hier dagegen Hang und Hinneigung zur Conformation mit der Gemeinheit und Charakterlosigkeit der epidanischen Meinung, Rede und That; dort Aufgang, tiefere Ahnung einer schönern und bessern Zukunft, hier Niedergang in den Stumpfsinn für religiöse Interessen und in eitle Raffinerien des gemeinsten Eigennutzes.

Bei solchen Divergenzen in einer verwirrungsvoll bewegten Zeit war der Kampf der entgegengesetzten Interessen auch hier unvermeidlich; er hatte aber in Deutschland einen mehr intellectuellen Character und zwar als Kampf der alten und einer neu aufblühenden Schule der Philosophie, welche, hervorgefordert von der aufklärerischen Erbärmlichkeit in Beurtheilung der objectiven Realität und von der Ohnmacht, aus eigenen Kräften etwas neues zu Stande zu bringen, sich polemisch und vernichtend gegen diese aufgeblasene Nichtigkeit wandte und fürs erste wenigstens dieses zur Evidenz brachte, daß das hochgepriesene achtzehnte Jahrhundert eben nicht das preiswürdige gewesen, weder in Betreff der Kunst und Wissenschaft, noch der Politik, Moral und Religion. So viel zeigte sich schon beim ersten Angriff, daß den Illuminaten des Jahrhunderts alles Reale unter den Händen zum Zerrbild geworden, daß sie vom Geist des allgemeinen und individuellen Lebens in den verschiedenen Weltepochen gar nichts verstanden und daß ihre Erleuchtungs- und Weltverbesserungsplane grundlos waren, indem sie weder auf historischem, noch auf philosophischem, noch weniger auf göttlichem Fundamente beruheten. Dieß hatte den französischen Weltumwälzern E. Burcke schon vom politischen Standpunkte gezeigt, noch tiefer und gründlicher und mit aller Schärfe der Polemik und Kritik that es der Graf Jos. de Maistre in aller Kraft, welche das göttliche Fundament der katholischen Kirche genährt. Ich nenne diese Männer vor vielen anderen, da Beide so recht von Grund des Herzens und aus der Tiefe des Geistes stritten. Aber indem man auch in Deutschland rastlos bemühet war, die Wahrheit des Wirklichen unkennbar, den Schein aber geltend zu machen,

konnte auch hier die Reaction kräftiger Geister nicht ausbleiben und wenn sie auch nicht sogleich mit voller Klarheit erblickten, worauf es eigentlich ankam, so fühlten sie doch im Innersten die drohende Gefahr des Verlustes aller wahren Erkenntniß göttlicher und menschlicher Realität und eines ungetheilten, tüchtigen Lebens im Kreise derselben, wenn alles schwankend und der Mensch über Gott, die Natur und sich selbst ungewiß würde, wenn er auf den Irrwegen der Zweifelei, Versuchmacherei an der Natur, Spionerie der Seele, Religionsaufklärerei ꝛc., oder gar schnöder Arroganz und unbesonnener Machtsprüche zu erreichen vermeinte, was nur durch ernste, geisteskräftige Rückkehr zum wahrhaft Göttlichen und Menschlichen erreichbar ist.

Kant zwar, erschrocken und bedenklich wegen David Hume's skeptischer Einreden, ließ die Erreichbarkeit der objectiven Realität an sich dahingestellt seyn; er nahm mit der bloßen Erscheinung derselben vorlieb, ohne sich durch eine tiefere Erforschung der innern Ordnung des objectiv Wirklichen zurechtweisen zu lassen; aber er begnügte sich doch nicht mit der Erforschungsweise Locke's, welche er mit Recht pöbelhaft nennt, suchte vielmehr, gleichwie Copernicus die Bewegungen der Weltkörper aus einer gemeinschaftlichen Mitte zu begreifen lehrte, so die Objectivität der Erscheinungen von innen heraus und a priori zu erklären; da aber seine Erklärungsweise auf einem gewissen Punkte stillstand, und auf das unmittelbar Sinnliche und auf die Abstraction, Reflexion und Combination allgemeiner Vorstellungen sich beschränkend, zur geistigen Fassung des a priori in ihm selbst nicht fortschritt, so vermogte er auch den Punkt nicht zu finden, worin das Subjective mit dem Objectiven wahrhaft und wirklich in eins zusammentrifft. Beides mußte also tiefer und aufs tiefste erforscht werden; von der Ausführung einer solchen Forschung hatte aber Kant nur eine flüchtige Ahnung und blieb, zufrieden mit seinem Fund, auf der untersten Stufe idealistischer Regungen stehen, noch ferne dem Göttlichen und wie es etwa möglich wäre, dasselbe auf höhern Stufen des Realismus oder Idealismus zu fassen. Indem er eben diese Möglichkeit zu erkennen außer Stand war,

fühlte er sich doch um des Interesses ewiger Glückseligkeit willen gedrungen, die Existenz Gottes zur Vollendung einer moralischen Weltordnung anzunehmen. Diese Annahme ist aber noch lange nicht lebendiger Glaube, sondern ein selbstsüchtiger, ein Pflichtglaube, den er sich um seiner selbst willen aus sich selbst auflegt, der dann aber auch eben darum dem lebendigen Glauben, als einem vermeintlich blinden und knechtischen, bedaurend- oder höhnend gegenübersteht und sich gegen ihn als freier Glaube rühmt. Aber grade der lebendige Glaube, wenn er ihn gekannt, hätte ihn vermögen müssen, die wahre Freiheit und das rechte Sittengesetz nicht in einer absoluten Autonomie zu suchen, sondern als allein Gott zustehend zu achten und zu verehren; seine Achtung und Verehrung aber geht auf die eigne praktische Vernunft, die nur von sich erfüllt d. h. leer ist, wie das Auge in finsterer Nacht in sich selbst imaginirt und sich allerlei Phantome vorspiegelt. Es ist hoffährtige Selbsttäuschung, nicht im Geist und in der Wahrheit gegründet; daher bei allem Anschein der Erhabenheit und sittlicher Strenge dem Princip nach ganz verwerflich.

Diese Hoffahrt, auf die falsche Voraussetzung von der ursprünglichen Würde des Menschen gegründet, hatte nur die Hauptsache übersehen, daß nämlich der Mensch nach seinem allerdings würdigen und hohen Beruf dennoch nicht berechtigt war, autonomisch zu seyn, sondern daß der Wille Gottes sein heiliges Gesetz seyn sollte. Von diesem abweichend mußte er gerechterweise die wahre Würde seiner ersten Stellung verlieren und war unvermögend, dieselbe sich selbst wiederzugeben; nur Gott allein, der sie verliehen, konnte sie herstellen. Die Voraussetzung derselben oder gar einer noch höheren, eigentlich göttlichen Würde ist demnach dämonische Arroganz, die allem lebendigen Glauben und aller Treue gegen den Willen Gottes, aller ehrfurchtsvollen Erforschung desselben in der Natur, Geschichte und Offenbarung ein Ende macht und die Frevelhaftigkeit bis zum Wahnsinn treibt. Wozu denn noch ein Gott? bei solcher absoluten Selbstgesetzgebung und Selbstherrschaft des Menschen (aus gänzlichem Mißverstand

des reinen Verhältnisses zwischen dem Willen Gottes und der freien Selbstentscheidung des Menschen). — Es ist begreiflich, wie das Gift dieses Wahnsinns, welches in Frankreich schon lange praktisch um sich gefressen, nun auch bald unter den Deutschen in Gestalt wissenschaftlicher Lehre und Maximen wucherte — und wo wäre derjenige zu finden, der an der idealen Revolution nähern Antheil genommen und nicht irgend wie von diesem Gift angesteckt worden wäre, nicht auf irgend eine Weise mitgewirkt hätte, das absolute Majestätsrecht des Menschen zu begründen? — Wir möchten nicht behaupten, an dieser schweren und gefährlichen Krankheit nicht gelitten zu haben, und wenn es nur im Wahn des Zeitrausches geschehen wäre: es müsse ein „neues ewiges Evangelium" kommen, während des Menschen Geist vielmehr mit Besonnenheit „das alte, ewige Evangelium" in und durch Gottes heiligen Geist in seiner wahren Kirche erkennen sollte. Aber weil man eben des Rausches wegen davon noch ferne war, so konnte nicht fehlen, daß man jenes durch die kritische Philosophie zunächst dringend angeregte Bedürfniß, das Subject sowohl als das Object aller Wissenschaft und Kunst in Wahrheit zu erforschen — und jedes von beiden bis auf dessen Spitze hinauf zu verfolgen, zuerst, zwar mit großem Eifer und mit Geistesenergie, aber doch auch mit einer vom Gifte jenes Wahnsinns entzündeten Lust nach Absolutheit zu befriedigen suchte.

Unter denen, die für eine neue Zeit und Zukunft begeistert waren, hatte Fichte jenen apriorischen Coincidenzpunkt des Subjectes und Objects mit kühner Hand gefaßt — und zwar mit aller Energie des Subjects, da die Zuverläßigkeit des Objectes durch Kant bedenklich geworden war. Ins innere Mark des Subjects eindringend, wollte er es in seiner ursprünglichen Apriorität ergreifen, als reine Thätigkeit und durch die That selbst; Erkenntniß des Subjects sollte ihm wesentlich auch Handeln und Schaffen seyn; kraft der Thätigkeit sollte ihm erst das wahre Verhältniß zwischen dem Subject und Object zu Stande kommen. So wurde ihm dann das Princip, welches die gewaltige, aber annoch unverstan-

dene Triebfeder des modernen Lebens war — das Ich — zur nähern Aufgabe; zugleich aber glaubte er das ganze Problem allein kraft dieses Princips selbst lösen zu können. Dieses Ich, bisher die belebende, treibende, oft auch ganz vermessene Macht sollte nun über sich selbst zur Klarheit kommen, sollte durchaus als Vernunft und freie Thatkraft sich erweisen, deren Wesenheit dem absoluten Charakter des Princips nach keine andere als die des Göttlichen selbst seyn konnte. Dieser prometheischen Kühnheit gemäß wäre der absoluteste Idealismus zu erwarten gewesen, durch den Spinoza's absolute Substanz, ihrer fatalistischen Nothwendigkeit entnommen, als in sich lebendige, freie, persönliche Macht des absoluten Willens erschienen und so dem Begriff des lebendigen Gottes wenigstens etwas näher gebracht worden wäre. Auf solchem absolut idealistischen Standpunkt hätte dann aber vor allem nachgewiesen werden müssen, wie dem absoluten Subject (dem Ich in seiner immanenten Selbstreflexion) es selbst als absolutes Object gegenübertrete, beide jedoch wesentlich eins seyen, und diese Einheit eben die reine Apriorität seyn müsse, was auf göttliche Weise zu denken oder gar selbst zu seyn, zu zeugen und zu schaffen freilich von Alters her die gefahrvollste und verderblichste Einbildung der geistigen Creatur gewesen ist. Daß Fichte dieses nicht gethan, sondern ein sogenanntes Nicht-Ich d. h. das Negative, an sich Inhaltlose, die Schranke, welche fort und fort überwunden werden soll und dennoch nicht ganz beseitigt werden kann — gleichsam das μὴ ὄν der Alten — dem Ich gegenüber stellte, wurde von der Tendenz des Zeitalters zum Absoluten sogleich als eine Inconsequenz gerügt, auch bald erkannt, daß mit dieser blos hypothetischen und überdies noch leeren Objectivität nichts anzufangen sey, und daß das objectiv Reale ganz andre Ansprüche zu machen habe. Wenn nun gleich diese Ansprüche mehr gefühlt und geahnt, als durch eine gründliche Methode und Durchführung des Idealismus bemessen und bis zum Bedürfniß und zur Anerkennung eines wahren Objectes für das lebendige Ich — im lebendigen Du gebracht und gerechtfertigt waren; so wurde doch schon frühe von Fr. Schlegel und einigen an-

dern erkannt, daß Fichte's Verfahren jenem des Sisyphus ähnlich sey, das Felsstück mit saurer Mühe auf die Gipfel des Berges zu wälzen, von wo es dann wieder herabschießt und alle Anstrengung vergeblich ist. Fr. Schl. spricht sich (s. oben d. Fragm.) über die Halbheit des Fichte'schen Idealismus scharf genug aus und drang damals (1795—1800) in den Vorlesungen zu Jena und in vielen Fragmenten und Notizen auf absoluten Idealismus in kühnster Gestalt, auf ein System, worin ohne alle anderweitige Voraussetzung von einem für sich evidenten Anfangspunkt aus mit wissenschaftlicher Strenge und Consequenz erwiesen würde, daß das Reale, weit entfernt, bloße Schranke, die sich immer weiter zurückschiebt, zu seyn, vielmehr die dem Ich entsprechende Realität des Du sey, deren sich dasselbe selbstthätig mit wachsender Klarheit bewußt werde bis zu der Höhe hinauf, wo es die höchste ideal-reale Wirklichkeit und Vollendung erblickend, das Wesen der Natur, der Kunst und Poesie im göttlichen Gedanken zusammenfasse, in Wort und That darstelle, und durch Mittheilung und Darstellung kraft göttlicher Begeisterung auch andere begeistere zur Erreichung des hohen Zieles eines selbstständigen, göttlichen Lebens. Diese Tendenz, das Höchste durch die Kraft des eingebornen Geistes zu erringen, giebt sich in den Fragmenten und Ideen des Athenäums schon genugsam zu erkennen und ist schon in den wenigen Worten ausgesprochen: „der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis ꝛc.“; sie liegt auch im Herkules Musagetes klar am Tage, — dem Helden, der bereit ist, dem Göttlichen in Flammen alles Sterbliche zu opfern, den aber das Loos trifft, einsam zu dulden und mit verhaltenem Zorn und bitterer, wohl hie und da auch übermüthiger Ironie die Gemeinheit der Zeit anzusehen, in deren Hintergrund ihm aber ein heller Stern der Zukunft leuchtet. Ein neues Leben, wie es noch nicht da gewesen sey, schwebt ihm vor: wiedergeborne und verklärte Kunst und Wissenschaft und Religion. Wenn auch in solchen inhaltvollen Träumen noch manches Täuschende sich einmischt, besonders wegen Ueberwältigung des Gefühls durch die noch nicht ganz verstandene

Macht der neuen Ideen; so spricht sich darin doch eine Lebendigkeit der Seele aus, mittels deren eine Fülle von Entwicklungen sich entfalten und zu klarern Gestalten gelangen sollte und konnte, indem die heranreifende Erfahrung des lebenskräftigen Geistes jene den Anfängen noch beigemischten Täuschungen allmählig ausschied. Liebe des Schönen und Göttlichen entquoll nun seinem Herzen immer stärker und auch die Verirrungen in der Liebe sind weit erhaben über die Gemeinheit, sind künstlerische Verirrungen und haben etwas von antiker Kräftigkeit, das ihm aber nur bis dahin galt, wo er den Sinn und die Bedeutung des Göttlichen in der Liebe und ihrem Grundquell selbst, wie er kraft des heil. Geistes in der Kirche quillt, tiefer faßte und aus diesem Quell des ewigen Lebens gestärkt und erneuert erkannte, was er bisher nur ahnend geschaut und gewollt, was er aber bis dahin noch nicht zu fassen im Stande gewesen, weil ihm zwar ein kühnes Gemüth verliehen, aber der Trotz der jugendlichen Kraft noch nicht gebrochen war.

Die Vorbereitung zur entscheidenden Epoche des Lebens (1808) begann bei Fr. Schl. schon Jahre lang vor der wirklichen Entscheidung selbst. Die Gespräche mit den Freunden in Jena und Berlin (mit dem Bruder, mit Novalis, Fichte, Schelling, Schleiermacher u. a.) brachten den eignen und selbstständigen Gedanken in ihm zu größerer Klarheit und er lernte aus dem lebendigen Dialogen noch schärfer erkennen, woran es der philosophischen Tendenz der Zeit gebräche. Sich aber darüber ausführlich mitzutheilen, hielt er damals und noch mehrere Jahre hindurch nicht für rathsam, sprach jedoch mit Zuversicht aus, er hoffe bald auf jede Frage Antwort geben zu können, jetzt aber sey er noch nicht mit sich fertig. In der letzten Zeit zu Paris (besonders um 1803) wurde er in Bezug auf religiöse Gedanken und Angelegenheiten immer stiller und verschwiegener, ja er lehnte auch in den vertraulichsten Gesprächen jede Aufforderung, sich mitzutheilen, ab, war aber tief bewegt durch alle großen und zum Theil auch schweren Erfahrungen, die er in dieser Zeit gemacht. Des Herzens tief-

ster Grund fing an ihm aufzugehen und wurde gleich einem mächtig durchpflügten Acker umgewühlt und zur Aufnahme gu-
ten Saamens zubereitet. Der Hunger des Geistes nach der wahren Speise des Lebens, nach Befriedigung seiner wesentlichsten Bedürfnisse in der Kunst und Wissenschaft, wie im praktischen Leben trieb ihn zum Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter und dieses beschäftigte ihn, besonders vom J. 1804 an (in Cöln) Tag und Nacht. Während ihm so allmählich „ein unendlich subjectives Verlangen" nach der rechten und höchsten Objectivität erweckt und genährt worden, wuchs auch die Kenntniß der eignen innern Noth und Bedürftigkeit bei allem Reichthum an Bildung und Kunst, und was er früher (bei Beurtheilung der Reden über die Religion) *) gleichsam mit Erstaunen ausgesprochen, war in ihm selbst nun schon zur ernsten Gesinnung geläutert, daß nämlich die Religion das innerste Wesen des Menschen sey und daß sie allein allem übrigen die Vollendung gebe. Je klarer ihm dieses wurde, desto bedenklicher war ihm das Bestreben des Zeitalters, desto schärfer die Kritik aller philosophischen Versuche, das höchste Ziel aus eignen Kräften zu erreichen, desto schärfer aber auch die Besonnenheit, sich dem Drang des Bedürfnisses nach endlichem Frieden dennoch nicht blindlings zu überlassen. Ein Zeugniß dieser Stimmung des besonnenen Mannes, der weiß, was er will und thut, hat Fr. Schl. in seinen Zugaben zu Lessings Gedanken und Meinungen (1804) niedergelegt, und eben so ruhig erwägend und kritisch beleuchtend arbeitete er auch die mitgetheilten philosophischen Vorlesungen aus, stets darauf bedacht, die Resultate seiner philosophischen Lehrjahre und Studien durch das ihm aufgegangne Licht zu berichtigen, zu bewähren und so endlich den Punkt zu finden, wo die stolze Philosophie der Zeit sich mit der Offenbarung auf die heilsamste Weise berühren und wie sie hier allein Zurechtweisung und Befriedigung finden könne. Daß der ganze, unversehrte Schatz der Offenbarung in der katholischen Kirche allein zu finden sey, — diese Ueberzeugung

*) Athenäum II. S. 289—300.

spricht der Abschluß jener Vorlesungen (1805) aufs bestimmteste aus, und auch schon ein Jahr früher in vertraulichem Gespräch bekannte er mit Zuversicht: „daß die einzige ewig bestehende Wahrheit in der katholischen Kirche und alle andern Systeme bloße Versuche seyen, die dazu hinführen oder davon entfernen" *). Indem er so den schärfsten Blick auf alle wesentliche Interessen des Menschen warf, um allem, was darauf Anspruch zu machen habe, sein Recht widerfahren zu lassen, aber Gottes höchstes Recht über alles treu im Herzen zu bewahren, und indem ihm keine wesentliche Zweifel mehr übrig geblieben waren, den entscheidenden Schritt zu thun, trug und hegte er, obgleich mit dem seel. Grafen Fr. L. zu Stollberg, den er hoch verehrte, in lebhafter Correspondenz über den katholischen Glauben, dennoch die gewonnene Gesinnung still und selbstständig noch zwei volle Jahre (1806—1808) in sich: er wollte bei so manchen äußern Störungen erst reine Bahn vor sich haben, um die innere Ruhe und Gottseeligkeit zu gewinnen, welche zur Ausführung eines so wichtigen Entschlusses erfordert wird. Erst nachdem er den ganzen Cursus seiner philosophischen Vorlesungen vollendet, das Störende beseitigt und sich durch gründlichen Unterricht aufs genaueste mit dem ganzen Inhalt der katholischen Lehre bekannt gemacht hatte, legte er das Glaubensbekenntniß ab **).

Wer nun die mitgetheilten Vorlesungen mit unbefangenem Blick und ohne Einmischung von Fremdartigem, ganz in objectiver Ruhe erwägt, der wird sich über die Stellung derselben zu der früheren und späteren Epoche leicht zurecht finden, besonders wenn er den geistigen Fortgang des Verewigten aus

---

*) Mehrere Fragmente aus den Jahren 1805 und 1806 (s. oben) sprechen diese Ueberzeugung ebenfalls deutlich genug aus.

**) Im April 1808, eben zu der Zeit, da ihm kürzlich eine sehr einträgliche Pfründe in Hannover zugefallen war, die ihm nun um seines Glaubens willen entzogen wurde, und wo auch noch kein Gedanke war, nach Oesterreich zu kommen.

den Fragmenten gründlich aufgefaßt hat. Sie stehen nicht allein auf der Höhe der damaligen Philosophie (1804—1806) und Fr. Schl. hatte nicht bloß alles, was damals schon hervorgebracht war, sich angeeignet und selbstständig verarbeitet, er hatte auch selbst mit hervorgebracht und gieng als ein divinatorischer Geist über das schon zu Stande gekommene hinaus zu einem Idealismus, der alle Elemente des natürlichen und geistigen Lebens vereinigen und zugleich das Unzureichende der bereits gemachten Versuche nachweisen sollte. Dieser Idealismus, den Abgrund des Absoluten (in der Natur und in der Ichheit) vermeidend, beginnt mit der Theorie und Charakteristik des Bewußtseyns und führt die Geschichte desselben vom ersten Sehnen und Verlangen des Geistes nach der Fülle des Lichtes und der Liebe, wodurch er allein befriedigt werden kann, durch alle Momente seiner Entfaltung bis zur Fassung und Bekräftigung seiner selbst in der Anschauung jenes Ideals, welches zumal auch die ewige Realität, also das Ziel und die Vollendung, das über alles Liebenswürdige, ist, um dessentwillen jedes Werden und Bestreben der Natur und des Geistes ist. Wohlverstanden, und wie der Vf. bei tieferer und innigerer Erkenntniß der göttlichen Offenbarung die Aufgabe in späteren Jahren durchgeführt, ist dieser Idealismus eine innere Geschichte der geschaffenen Welt von ihren grundanfänglichen Regungen bis zum vollen Bewußtseyn der lebendigen Gegenwart Gottes, als der ewigen Liebe, welche sich dem sehnenden Ich als das allein befriedigende Object, als das beseeligende Du offenbart und zu erkennen giebt. Hier ist es, wo der kraft dieser göttlichen Liebe durch alle Momente seiner Existenz sich entfaltende, zum höchsten Ziel fortringende Geist Maaß, Klarheit und Frieden gewinnt, unter der Bedingung, daß er den Willen des alles bekräftigenden und vollendenden Herrschers und liebreichen Vaters anerkenne und treulich erfülle. Damit ist dann das vermeintliche Entquellen der Natur aus sich selbst und ihr Bestand aus eigner absoluter Macht, so wie das Project des Ich auf immanente, wesentliche Göttlichkeit, Autonomie und Machtvollkom-

meuheit beseitigt und der Abgrund angemaßter Absoluthett nach oben und nach unten aufgedeckt, das All und das Nichts desselben bezeichnet und der Pantheismus, so wie der Atheismus, wohin die verirrte, entweder vom Unbestimmten, Maaßlosen überwältigte oder aber selbstsüchtige Vernunft führt, abgeschnitten. Es wäre daher sehr ungerecht, in einer oder der andern Ausdrucksweise jener Vorlesungen pantheistische Spuren finden zu wollen, da doch das Urtheil über solche und verwandte Lehren hier so klar und scharf ausgesprochen und noch überdieß die freiwillige Selbstbeschränkung und Verwahrung des philosophirenden Geistes gegen das eigenmächtige Project auf absolute Macht entschieden erklärt ist. Es ist hiemit eine ganz bewußte Selbstzügelung gemeint, ein An- und Einhalten seiner selbst vor dem Ewigselbstständigen, nur durch Sich bestimmbaren, — um der Offenbarung seines Wortes und seines Willens Raum zu geben, sich nicht von der bloßen Aussicht auf das Göttliche zum Wahn wirklicher Göttlichkeit verführen zu lassen und so aus eigner Machtvollkommenheit Gott und die Welt zu construiren und zu bestimmen; es ist vielmehr der freie Entschluß, der actuosen ewigen Freiheit und Liebe, wie sie im klaren und bereitwilligen Bewußtseyn aufgegangen, gewissenhaft zu folgen und mitzuwirken, ein Entschluß, welcher der Realität des Ideals, des göttlichen Ebenbildes nämlich, würdig ist. Dieses Anhalten seiner selbst — grade an dem Punkte, wo der richtig durchgeführte Idealismus zur Anerkennung der wesentlichen Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit des Ich und Du (des Subjectes und Objectes) gelangt und wohl auf deren vollkommene Uebereinstimmung bedacht ist, der geschaffene Geist aber nicht vermag, die Liebe, welche die Einigkeit so wie die Selbstständigkeit des Ich und Du allein sicherstellt, aus sich selbst zu schöpfen — dieses Anhalten ist das Großartige in Fr. Schlegels Philosophie; denn das Fortconstruiren der hochmüthigen Vernunft über das Maaß des Idealismus hinaus bis dahin, wo Ich und Du in den Abgrund des Absoluten sich verlieren, ist eben der Irrthum und die Verblendung des Zeitalters, welches bei seinen Bestrebungen so oft in den

Wahn geräth, aus eigner Machtvollkommenheit schon an sich in dem Besitz jener Einigkeit und Selbstständigkeit zu seyn, die nur Gott vollkoumen eigen ist und von welcher der Mensch ohne dessen liebreichen Beistand jeden Augenblick abweicht, ohne die Sehnsucht nach vollem und ewigem Bestande der wesentlichen Einigkeit und persönlichen Gegenseitigkeit des Subjectes und Objectes jemals aus sich selbst befriedigen zu können, ja vielmehr in die Unsicherheit und verzehrende Leidenschaftlichkeit für das Ich oder für das Du verwickelt wird oder jenen Abgrund mit Träumen oder mit leeren Begriffen auszufüllen sucht. Eben an dieser Stelle der größten Gefahr für die damalige Zeitphilosophie stand Fr. Schlegel still wie ein Mann, der die projectirende Vernunft zu zügeln und zu beruhigen weiß, damit sie vernehme, nicht was sie will, sondern was Gott will und was Er in Allem und auf ewige Weise allein kann und vermag. Erkennen und verstehen soll die Philosophie, daß Gott der Herr ist, aber auf diesem Höhepunkte soll sie auch begreifen, daß der geschaffene Geist niemals göttliche Weisheit und Macht erreicht und daß auch sie ihm solche nicht verschaffen kann. Jeder Anspruch hierauf ist Einbildung und Verkennen dessen, was die Idee ist und daß sie nichts anderes ist als das metaphysische Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, nicht aber alle Wahrheit an und für sich, die alle Kraft der Bewährung in sich hätte. Vor solcher Prätention, an welcher Fr. Schl. früher selbst Theil genommen und sie bis auf einen hohen Grad vermeintlicher Gotteskraft gebracht hatte, trat er in den Jahren, da ihm das rechte Licht aufgieng, scheu zurück, wie manche andre nicht thaten, die ihn über die sogenannte göttliche Ironie hart getadelt haben. Er erblickte nun die Möglichkeit der Vollendung nicht in Vorspiegelungen, sondern in der Treue des Willens gegen den göttlichen Willen, im Gott-ergebenen Leben, als in welchem die Idee des Göttlichen durch ihren Schöpfer selbst realisirt und lebendig wirksam wird. — In seinem Idealismus ist daher freie Aussicht nach dem Himmel, die Theorie ist nirgends beschränkt, sie erhält durch die Natur der Sache selbst ihr

rechtes Maaß, und wir finden hier gerade das Gegentheil von Kants willkürlicher Beschränkung der Theorie, und noch stärker das Gegentheil von dessen Autonomie in der Praxis.

Die mitgetheilten Vorlesungen sind diesem gemäß von doppeltem Interesse; denn einmal geben sie uns zu erkennen, was der Philosophie jener Zeit zu ihrer zweckmäßigen Ausführung noch mangelte, und wie diese Ausführung auf dem Boden des Idealismus gründlich versucht werden könne; zum andern beweisen sie, daß ein solcher Versuch ohne nähere und innige Berührung mit der Religion nicht zu vollbringen ist, und daß eben auf der Höhe des wahren Idealismus die Aussicht auf die göttliche Freiheit und Liebe sich eröffnet, welche den auf diesem Wege zum Bedürfniß der Einigkeit des Ich und Du Gekommenen vor den Gefahren des absoluten Egoismus, des zerstörenden Dualismus oder der todten Indifferenz bewahrt und dem Bestreben nach Einigkeit Haltung verleihet durch den Glauben an das Subject, welches sich als das wahrhaftigste Object, als göttliches Du ihm darbietet und offenbart; dieser Glaube ist dann der fruchtbare Grund eines christlichen Philosophirens in stets wachsender Erkenntniß. Da dieses aber ohne das Opfer des eigenmächtigen Willens nicht geschehen kann, so hat Fr. Schl. wohl das Rechte erwählt, daß er sich an die ungetrübte Offenbarung Gottes in der katholischen Kirche und an deren göttliche Gegenwart in derselben ohne Rückhalt hingegeben, an die Gegenwart, welche allein das wahre, reale, alle Bestrebungen des guten Willens verwirklichende Ideal ist. Hier allein ist beseeligende Erkenntniß und Thätigkeit im heiligen Geist der Wahrheit möglich, und der Privat-Geist (der jederzeit privative) läutert sich erst in dieser heiligen Gemeinschaft *). Was unser Freund während diesem Leben

*) Was in jenen Vorlesungen noch nicht ganz diesen Charakter hat, findet sich in den späteren berichtigt und sichergestellt, und so bleiben die früheren wichtige Urkunden für den Stand der Philosophie in jener Zeit und für die Bekanntschaft mit den Lehrjahren eines Meisters, und darum haben wir sie öffentlich

in der Kirche und kraft desselben vollbracht, ist in seinen späteren Jahresheften niedergelegt, und zum Theil auch in seinen öffentlich mitgetheilten Vorlesungen zu Wien (1811 — 1828), so wie in den letzten, durch den Tod unterbrochenen, die er in Dresden gehalten, mit Klarheit ausgesprochen; überall zeigt sich die hohe Bildung des Mannes, die Fülle dessen, was er durch seine Studien nach allen Seiten gewonnen, unverkümmert durch den Glauben, der die Seele seines Lebens ist, — denn wie sollte im Schooß der Kirche etwas Tüchtiges verkümmert oder geschmälert werden, da sie nur den Irrthum verwirft oder berichtigt, sonst aber die Freiheit des wahren Denkens in weitestem Umfange von jeher gestattet hat, indem sie selbst das göttliche Maaß und Kriterium des Gedankens, des Wortes und der Werke ist? — Man muß freilich die Wichtigkeit und den Werth dieser Wahrheit selbst erfahren haben, wenn man ein Urtheil darüber fällen will; alsdann gelangt man auch zu der Einsicht, daß Behauptungen, wie etwa jene: „Fr. Schl. habe sich so gut es gehen wollte mit der Kirche abgefunden, und er habe Manches in ihren Kreis eingeschwärzt, was sie von keinem Anderen angenommen haben würde," aus Unwissenheit oder bösem Willen herrühren; hiezu gehört auch: er habe den katholischen Glauben von der poetischen Seite aufgefaßt, und überhaupt des philosophischen Talente ermangelt, was um so absurder ist, da selbst seine Poesie, gerade in der höchsten Begeisterung, philosophischen Tiefsinn athmet, ja oft einen gedankenvoll metaphysischen Charakter hat; in seinen Betrachtungen über das Leben und die Geschichte aber herrscht eine Fülle und eine Tiefe des Philosophirens, welche freilich die Flachheit oder die leere Abstraction nie begreifen wird. Auch schwankend, ja zweideutig soll er seyn, seine eigentliche Meinung verkleiden oder accomodiren, —

---

mitgetheilt. Auch in den Fragmenten findet sich manches erst in spätern Heften ganz zurechtgestellte, wie z. B. der Begriff der Seele Gottes (S. 492) in der Philosophie des Lebens (S. 73) seine Zurechtweisung erhält, wie anderes anderwärts.

das wäre freilich eine große Entdeckung, wenn sie nur nicht von solchen herrührte, die vom Geiste der Liebe und Gerechtigkeit wenig verstehen oder aber von andern, die ängstlich besorgt sind um eines bloßen Anscheins willen, der bei genauerer Auffassung vom katholischen Standpunkt aus verschwindet. Das Unverzeihlichste an ihm aber ist den Kindern der Zeit eben jenes Anhalten auf den Bahnen der ins Blaue hinaus progressiven, productiven und projectirenden Vernunft und die entschiedene Abwendung vom Absoluten; er hätte in wachsender Hoffart und dämonischem Uebermuth mit ihnen fortgehen und den alten Trotz heilig achten sollen, — das that er nicht und darum ist er geächtet und sein Verdienst aufs Kleinste reducirt; aber die katholische Nachwelt, die bessere, reinere, tiefere, als es die jetzige Mischung des Katholischen mit verderblichen Elementen zuläßt, wird ihn verstehen, wird Belehrung finden und mit Gerechtigkeit urtheilen.

Grade die entschiedene Abwendung vom Absoluten ist, was ihm die höchste Ehre macht und der feste Grund des Friedens nach rastloser Thätigkeit und mancher Verirrung für ihn geworden ist; nur dieser Friede gab ihm die Macht, den inneren Unfrieden des Zeitalters scharf zu erkennen und zu beurtheilen und ihn dennoch muthig zu ertragen, in der Zuversicht, daß der Schatz der Wahrheit und Weisheit in der Kirche köstlicher ist als alles blos menschlich Große, Schöne und Erhabene, und das wahrhaftige Leben in ihr über alle natürliche Tugend und Heldenkraft, besonders wenn solche mit der Arroganz auf Absolutheit auftritt und gar wenn sie blos als freche Maske erscheint. Das Absolute ist nicht die Liebe und das Liebenswürdige, es ist das Tyrannische, dämonisch Zerstörende, der Abgrund des Schreckens, von dem die Besten sich längst abgewandt haben, mit männlicher Besonnenheit sich anhaltend und Gott und seinem Wort die Ehre gebend, wie unter den Besten auch Schelling hievon Zeugniß gegeben und zwar in dem Maaße, daß die Kinder der Zeit gleichfalls irre an ihm geworden sind und am wenigsten begreifen, daß auch er [illegible]m Rationalismus und dem Princip der Verneinung fest

entgegensteht und jener philosophischen Tendenz abhold ist, welche ohne den rechten und wahrhaftigen Glauben an die göttliche, objectiv wirkliche, Offenbarung ist und in der Idee nicht blos das Gleichniß nach dem Ebenbilde Gottes, als dem göttlichen Logos, erkennt, sondern die absolute Wahrheit selbst, so daß sie, genau betrachtet, vom Nichts zum Nichts fortschreitet, somit leer ausgeht; denn die Genesis der Begriffe kann nur im Vertrauen auf jenen Logos und unter dessen anerkannter Führung einen Inhalt gewinnen uud fruchtbringend seyn *).

---

*) Diese Grundbedingung hatte ich ins Auge gefaßt, als ich in den Beilagen zu J. v. Maistre's Abendstunden zu St. Petersburg 1825 (II. S. 634—35) äußerte: „In diesem Geist findet auch das, was bis jetzt durch die Wissenschaft der Logik geschehen ist, allein seine (richtige) Auslegung und die gerechte Anerkennung eines wahren Verdienstes; wie dagegen diese Lehre ohne Beachtung des (von mir dort) angegebenen Gesichtspunktes, über welche wir mit dem Urheber derselben (Hegel) im wesentlichen einig zu seyn hoffen, zu den größten Mißverständnissen (zwischen Philosophie und Religion), mehr als jemals eine frühere, die unbeabsichtigte Veranlassung geben könnte." Ueber diese Bedenklichkeit fühlte ich mich auch durch wiederholte mündliche Auseinandersetzungen mit Hegel nicht ganz beruhigt; sie hat sich auch seither mehrfach gerechtfertigt, namentlich durch den vorwaltenden Grundirrthum von der Consubstantialität des Menschen mit Gott in den öffentlich gewordenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion; aber noch weit mehr durch die Steigerung solcher irreführenden Principien zum absolutesten Rationalismus, wie er sich in dem verderblichsten Product der Schule an Tag legt. Fr. v. Baader hat über letzteres (als ein Document der Raserei des religiösen Stumpfsinns) in seiner kleinen Schrift: „über das Leben Jesu von Strauß" sehr beherzigenswerthe Worte ausgesprochen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Berichtigungen zur Nachschrift.

S. 526 Z. 5 statt richtige l. ruhige.
Ebendaſ. letzte Z. ſtatt genommen l. gewonnen.

MAX NAGLE
BUCHBINDERE
MÜNCHEN

67
2

MAX NAGL
BUCHBINDERE
MÜNCHEN

MAX NAGEL
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN

MAX NAGL
BUCHBINDER
MÜNCHE

67
2

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Berichtigungen zur Nachschrift.

S. 526 Z. 5 statt richtige l. ruhige.
Ebendas. letzte Z. statt genommen l. gewonnen.

MAX NAGEL
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN

MAX NAGEL
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN

61
2

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlegel, Friedrich von, 1772-1829

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 180
6

Bd.: 2

Bonn 1837

Ph.u. 443 x-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046908-5